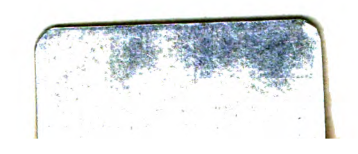
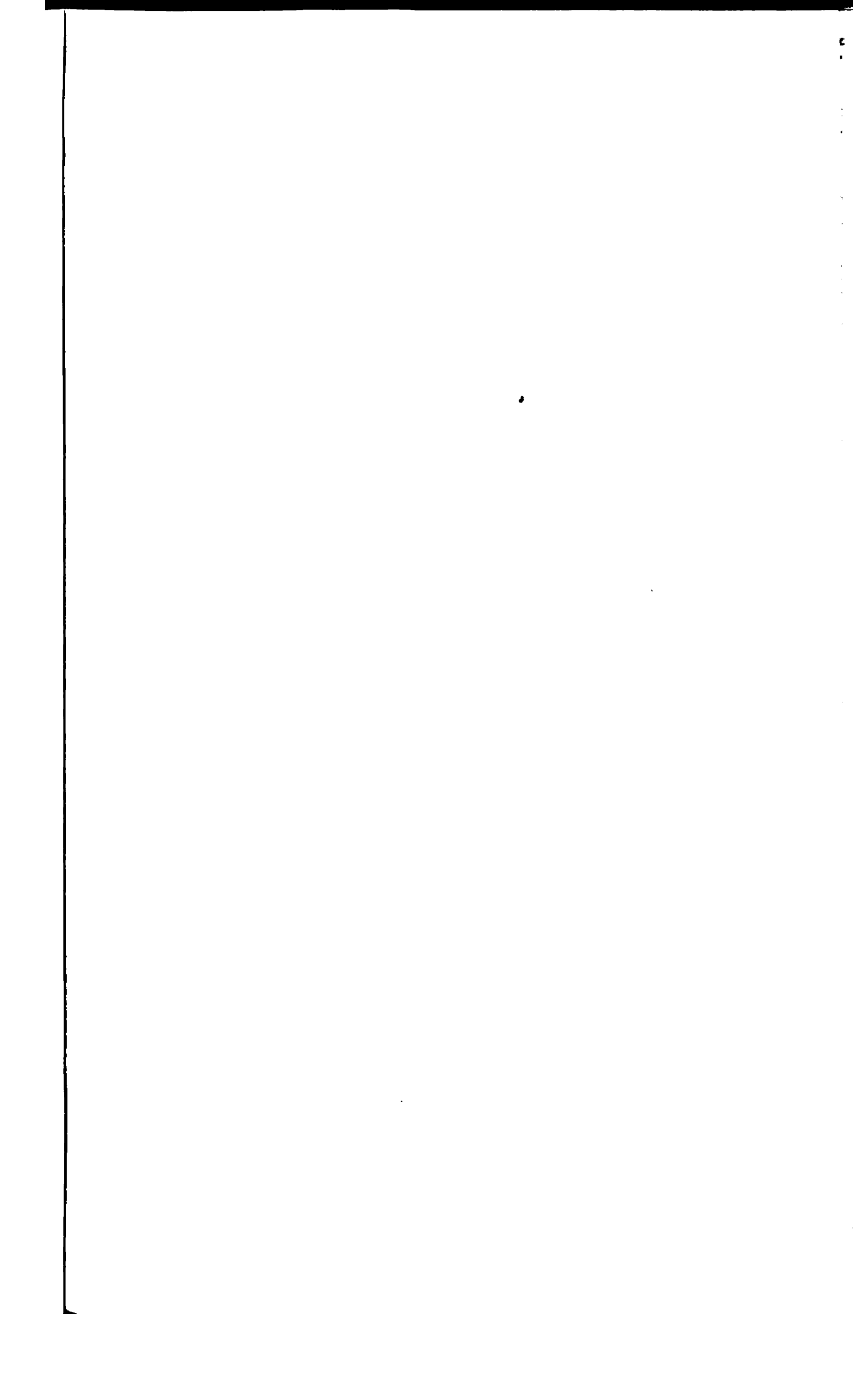
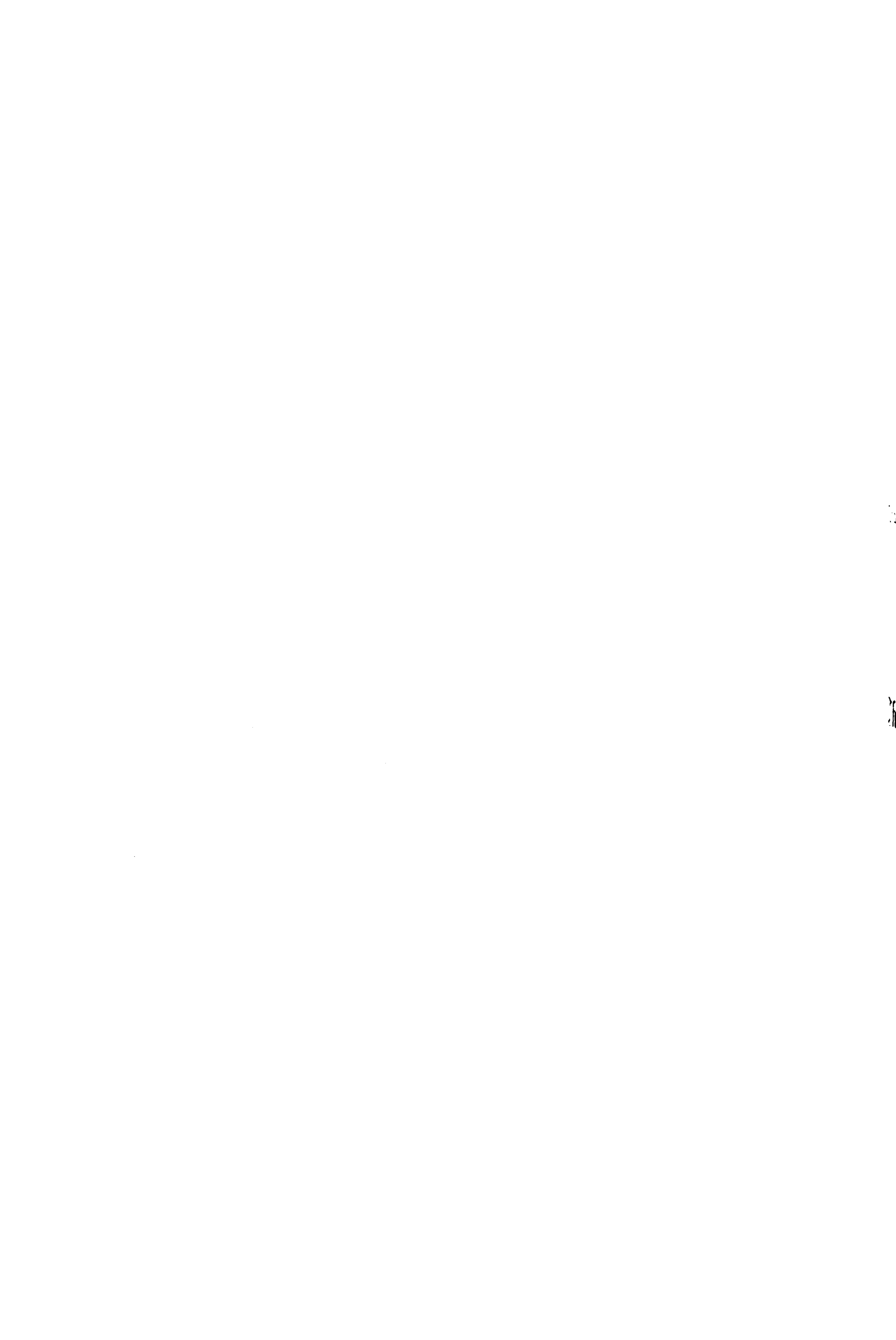












Theologische Studien

aus Württemberg.

Unter Mitwirkung
von
Hofprediger Dr. ph. **Braun** in Stuttgart,
Diakonus Lic. th. **Kirn** in Besigheim, Prof. Dr. ph. **Kittel** in Stuttgart,
Diakonus **Knapp** in Tuttlingen,
Professor Dr. ph. Lic. th. **Nestle** in Ulm

herausgegeben
von

Theodor Hermann, Diaconus
in Schwenningen,

Lic. th. **Paul Zeller,** Diaconus
in Waiblingen.

VIII. Jahrgang 1887.



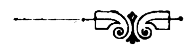
Ludwigsburg.
Ad. Neubert'sche Buchhandlung (J. Aigner).
1887.

Inhalt.

Vollendung des Lebens.

Altes, natürliches Leben:		Neues Leben:
	1. Innere Vollendung.	
	Ausreifung	
der Sünde zum völligen Unglauben.	. . . .	des Guten zum völligen Glauben.
	2. Äußere Vollendung.	
	a) Gericht.	
Enthüllung des Bösen.	. . . .	Enthüllung des Guten.
Ausscheidung des Bösen aus dem natürlichen Leben.	. . . .	Ausscheidung des Guten aus dem Zusammensein mit dem Bösen.
Verurteilung des Bösen.	. . . .	Definitive Beseligung des Guten.
	b) Vermählung des neuen Lebens und des natürlichen Lebens.	
Hinüberkommen der vollendeten Seelen ins Reich Christi.	. . . .	Herabkommen des Reiches in der Wiederkunft Christi.
Auferstehung und Verwandlung.	. . . .	Offenbarwerden der Gläubigen.
Palingenesie d. Schöpfung.	. . . .	Herabkommen des neuen Jerusalems.

3. Resultat: Gott alles in allem.



Buchdruckerei Greiner & Ungeheuer, Ludwigsburg.

Das geltende Recht hinsichtlich des landesherrlichen Kirchenregiments in Württemberg.

Von Diakonus Rieker in Brackenheim.

I. Begriff und Inhalt des landesherrlichen Kirchenregiments in Württemberg. Der Landesherr nimmt in Württemberg eine doppelte Stellung zur evangelischen Kirche ein. Als Staatsoberhaupt gebührt ihm über die evangelische Kirche das oberſthoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht, welches ihm über alle Kirchen- und Religions-Genossenschaften zusteht (vgl. Verfassungsurkunde § 72: „dem Könige gebührt das oberſthoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht über die Kirchen. Vermöge desselben können die Verordnungen der Kirchengewalt ohne vorgängige Einsicht und Genehmigung des Staatsoberhauptes weder verkündet noch vollzogen werden," ein Recht, das freilich der katholischen Kirche gegenüber nicht ebenso unbeschränkt ausgeübt wird, wie den anderen Kirchen gegenüber vgl. das Gesetz vom 30. Januar 1862 über das Verhältnis der Staatsgewalt zur katholischen Kirche § 1). Dieses oberſthoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht über die Kirchen ist das sogenannte jus circa sacra und wird vom Landesherrn durch den Minister des Kirchen- und Schulwesens ausgeübt, (vgl. K. Verordnung vom 20. Dezember 1867 betreffend die Stellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens bei Angelegenheiten der evangelischen Kirche § 1). In keinerlei Weise soll durch dieses oberſthoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht des Landesherrn die Autonomie der Kirchen in ihren inneren Angelegenheiten beeinträchtigt werden (vgl. § 71 der Verfassungsurkunde: „die Anordnungen in Betreff der inneren kirchlichen Angelegenheiten bleiben der verfassungsmäßigen Autonomie einer jeden Kirche überlassen.")

Zugleich steht nun aber der Landesherr in Württemberg zu der evangelischen Kirche noch in einem anderen und zwar näheren Verhältnisse: er ist ihr Oberhaupt, der Inhaber und Träger des Kirchenregiments oder der Kirchengewalt der evangelischen Kirche, der Landesbischof derselben; mit anderen Worten: er übt der evangelischen Landeskirche gegenüber nicht blos das jus circa sacra aus, sondern auch das jus in sacra.

Daß der Landesherr Inhaber des Kirchenregiments der evangelischen Kirche sei, wird in der Verfassungsurkunde zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber deutlich vorausgesetzt. Der § 76 der Verfassungsurkunde lautet nämlich: „Sollte in künftigen Zeiten sich der Fall ereignen, daß der König einer anderen als der evangelischen Confession zugethan wäre, so treten alsdann in Hinsicht auf dessen Episkopalrechte die dahingehörigen Bestimmungen der früheren Religionsreversalien ein.“ Hier wird stillschweigend vorausgesetzt, daß dem Landesherrn die Episkopalrechte gegenüber der evangelischen Kirche zukommen. Demgemäß kann nun auch der § 75 der Verfassungsurkunde („das Kirchenregiment der evangelisch-lutherischen Kirche wird durch das Königliche Consistorium und den Synodus nach den bestehenden oder künftig zu erlassenden verfassungsmäßigen Gesetzen verwaltet“) nur so verstanden werden, daß der Landesherr derjenige sei, welcher vermittelst jener Behörden das Kirchenregiment ausübe.

Somit besteht das landesherrliche Kirchenregiment in Württemberg zu Recht, d. h. es besteht auf Grund der Verfassung. In der bereits erwähnten K. Verordnung vom 20. Dezember 1867 betreffend die Stellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens bei Angelegenheiten der evangelischen Kirche lautet der Eingang: „Um die Zweifel zu beseitigen, welche in Absicht auf die Stellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens bei Angelegenheiten der evangelischen Kirche bestehen, verordnen und verfügen Wir nach Maßgabe des uns überlieferten landesherrlichen Kirchenregiments und im Hinblick auf den § 75 der Verfassungsurkunde nach Anhörung Unseres Geheimenrates wie folgt u. s. w.“ Und in der K. Verordnung vom gleichen Tage betreffend die Einführung einer Landessynode in der evangelischen Kirche von Württemberg lautet der erste Absatz des

§ 1: „Die Landessynode ist zur Vertretung der Genossen der evangelischen Landeskirche gegenüber von dem landesherrlichen Kirchenregiment bestimmt.“

Der Landesherr ist also Inhaber des Kirchenregiments, Träger der Kirchengewalt über die evangelische Kirche in Württemberg; und zwar ist die Sache nicht so zu denken, als ob er nur in Gemeinschaft mit dem Consistorium und Synodus das Kirchenregiment inne hätte, als ob dieselben Teilhaber an demselben wären. Nach dem bereits angeführten § 75 der Verfassungsurkunde wird das Kirchenregiment der evangelisch-lutherischen Kirche durch das Consistorium und den Synodus nach den bestehenden oder künftig zu erlassenden verfassungsmäßigen Gesetzen verwaltet; Consistorium und Synodus sind also nicht Teilhaber am Kirchenregimente, sondern nur die Organe des Landesherrn zur Ausübung des ihm allein zustehenden Kirchenregiments.

Die Frage nach dem Verhältnis der Oberkirchen-Behörde (d. h. Consistorium und Synodus) zum Kirchenregiment wurde in der zweiten Landessynode aus Anlaß des Synodalbescheids vom 12. Juli 1870 erörtert. Dieser Synodalbescheid war nämlich im Widerspruch mit dem § 27 der K. Verordnung, betreffend die Einführung der Landessynode vom K. Consistorium gegeben worden statt vom Kirchenregimente. Es wurde daher im Landessynodalausschuß von dem Abgeordneten zur Landessynode, Brackenhammer, der Antrag gestellt, der Ausschuß möchte die Sache in der Landessynode zur Sprache bringen, und damit motiviert: „nach dem württembergischen Kirchenrechte sind landesherrliches Kirchenregiment und Oberkirchenbehörde nicht identisch, sondern bestimmt zu unterscheiden; jenes schließt auch den Landesherrn als den Inhaber der Episkopalrechte über die evangelische Kirche in sich, während das K. Consistorium und der Synodus die Organe sind, durch welche das Kirchenregiment der evangelisch-lutherischen Kirche verwaltet wird. — Es können hienach Erlasse und Bescheide, die blos von der Oberkirchenbehörde, dem K. Consistorium ergehen, noch nicht als vom landesherrlichen Kirchenregiment erflossen betrachtet werden.“ (Verhandlungen der zweiten Landessynode, Beilagenband I, S. 293). Die mit der Berichterstattung hierüber beauftragte kirchenrechtliche Kommission der Landessynode (Bericht-

erstatter: von Stein) hat dann jene Ausführung als zutreffend erachtet und ist hiebei von folgenden Erwägungen ausgegangen: Nach § 76 der Verfassungsurkunde sei der König Inhaber der Episkopalrechte über die evangelische Kirche, nach § 75 der Verfassungsurkunde werde das Kirchenregiment der evangelisch-lutherischen Kirche durch das K. Consistorium und den Synodus verwaltet. Hieraus gehe hervor, daß die genannten Behörden in keiner Weise Teilhaber am Kirchenregimente, sondern nur dessen Organe, die Vollstrecker des Willens des Inhabers des Kirchenregiments sein sollen, und sei auch in diesem Sinne in der K. Verordnung vom 20. Dezember 1867, betreffend die Stellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens bei Angelegenheiten der evangelischen Kirche, von dem Seiner Majestät dem Könige überlieferten landesherrlichen Kirchenregimente im Gegensatze von den der Dienstaufsicht des K. Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens unterstellten landesherrlichen Kirchenregimentsbehörden die Rede (zu vergl. Eingang und § 2 der genannten Verordnung). Nun sei aber durch die Synodalordnung § 14, Abs. 1 der evangelischen Landessynode die „Mitwirkung zur kirchlichen Gesetzgebung in deren ganzen Umfang" eingeräumt. Schon aus dieser der Landessynode eingeräumten Stellung im Allgemeinen folge mit Notwendigkeit, daß es den das Kirchenregiment verwaltenden Behörden, den Vollzugsorganen der Kirchengewalt nicht zustehen könne, der Landessynode auf ihre Anträge und Wünsche Bescheid zu erteilen, daß also unter den in § 27 der Synodalordnung erwähnten Entschließungen des Kirchenregiments nichts anderes gemeint sein könne, als eine Willenskundgebung des höchsten Inhabers der Kirchengewalt u. s. w.[1] Die Oberkirchenbehörde erkannte diese Ausführung als zutreffend an und erteilte demgemäß den Synodalbescheid für die zweite Landessynode vom 28. Juli 1879 „im Namen und mit Genehmigung Seiner Majestät des Königs" (vgl. den Eingang und Nr. IV des Synodalbescheides, Amtsblatt S. 2907 f.).

Der Landesherr teilt sich in seine Kirchengewalt aber auch nicht mit der Landessynode. Die Sache ist nicht so, als ob

[1] Verhandlungen der zweiten Landessynode a. a. O. S. 412 ff.

der Landesherr und die Landessynode mit einander das Kirchenregiment innehätten, als ob die Landesgemeinde (den Landesherrn eingeschlossen) die ursprüngliche Inhaberin des Kirchenregiments wäre, und dieses dem Landesherrn als dem præcipuum membrum ecclesiæ und den gewählten Vertretern der Kirche, d. h. der Landessynode zu gemeinschaftlicher Ausübung übertragen, bezw. überlassen worden wäre. Der Landesherr ist vielmehr nach württembergischem Recht alleiniger Inhaber und Träger der Kirchengewalt und übt diese nur unter Beschränkung durch die Landessynode, aber nicht in Gemeinschaft mit ihr aus.

Es ergiebt sich dies aus der Analogie des Begriffes der Staatsgewalt: Der König ist der alleinige Träger und Inhaber der Staatsgewalt, er übt diese nur unter der verfassungsmäßigen Mitwirkung der Stände aus, aber er teilt sich nicht mit diesen in den Besitz der Staatsgewalt; nur in der Ausübung der Staatsgewalt ist der König durch die Stände beschränkt, aber nicht in ihrem Besitze (§ 4 der Verfassungsurkunde: „Der König ist das Haupt des Staates, vereinigt in sich alle Rechte der Staatsgewalt und übt sie unter den durch die Verfassung festgesetzten Bestimmungen aus,“ vgl. hiezu Mohl, Staatsrecht des Königreichs Württemberg I, S. 185 f., Gaupp, Staatsrecht des Königreichs Württemberg S. 16 und 67). Ebenso ist nun der König auch alleiniger Inhaber der Kirchengewalt, er ist nur in ihrer Ausübung, aber nicht in ihrem Besitze durch die Landessynode beschränkt.

Gegen diese Darstellung darf man nicht einwenden, die Analogie der Staatsgewalt treffe hier nicht zu, Kirche und Staat seien ganz verschiedenartige Gemeinschaften. Hier handelt es sich nur darum, das geltende Recht darzustellen, die demselben zu Grunde liegende Vorstellung von dem Verhältnis von landesherrlichem Kirchenregiment und Landessynode nachzuweisen. Daß aber die rechtlichen Bestimmungen hierüber von der Analogie des Begriffes der Staatsgewalt geleitet worden sind, glauben wir mit Folgendem beweisen zu können.

Die Synodalordnung vom 20. Dezember 1867 weist der Landessynode dieselbe Stellung gegenüber dem landesherrlichen Kirchenregiment an, welche die Verfassung den Ständen gegenüber dem Könige als dem Inhaber aller Rechte der Staatsgewalt an-

weist. Man vergleiche zu diesem Zwecke die einander entsprechenden Bestimmungen der Synodalordnung und der Verfassungsurkunde:

Landessynodalordnung.

§ 1, Absatz 1:

Die Landessynode ist zur Vertretung der Genossen der evangelischen Landeskirche gegenüber von dem landesherrlichen Kirchenregiment bestimmt.

§ 14, Absatz 1:

Die Hauptaufgabe der Landessynode besteht in der Mitwirkung zur kirchlichen Gesetzgebung in deren ganzem Umfang, so daß ohne ihre Zustimmung kirchliche Gesetze weder gegeben noch verändert oder authentisch interpretiert noch aufgehoben werden können.

§ 16, Absatz 2 und 3:

Die Sanktion und Verkündigung der kirchlichen Gesetze erfolgt durch den evangelischen Landesherrn. Die zu Vollziehung und Handhabung der Kirchengesetze erforderlichen Anordnungen zu erlassen steht dem Kirchenregimente zu.

Verfassungsurkunde.

§ 124:

Die Stände sind berufen, die Rechte des Landes in dem durch die Verfassung bestimmten Verhältnisse zum Regenten geltend zu machen.

§ 124, Forts.:

Vermöge dieses Berufes haben sie bei Ausübung der Gesetzgebungsgewalt durch ihre Einwilligung mitzuwirken.

§ 88:

Ohne Beistimmung der Stände kann kein Gesetz gegeben, aufgehoben, abgeändert oder authentisch erläutert werden.

§ 172:

Der König allein sanktioniert und verkündet die Gesetze unter Anführung der Vernehmung des Staatsministeriums und der erfolgten Zustimmung der Stände.

§ 89:

Der König hat aber das Recht, ohne die Mitwirkung der Stände, die zu Vollstreckung und Handhabung der Gesetze erforderlichen Verordnungen und Anstalten zu treffen.

Eine weitere Bestätigung erhält unsere Behauptung durch die Formel, mit der die kirchlichen Gesetze seit Einführung der Landessynode eingeleitet werden. Während nämlich kirchliche Ge=

setze vor der Einführung der Landessynode einseitig durch das Kirchenregiment als K. Verordnungen erlassen worden sind, „auf den Antrag des evangelischen Synodus und nach Anhörung unseres Geheimenrates“ (so die K. Verordnung, betreffend die Einführung von Pfarrgemeinderäten vom 25. Januar 1851, ferner die K. Verordnung, betreffend die Einführung von Diözesansynoden vom 18. November 1854, ferner die K. Verordnung, betreffend die Einführung einer Landessynode in der evangelischen Kirche von Württemberg vom 20. Dezember 1867), werden nunmehr, seit der Einführung der Landessynode, die kirchlichen Gesetze in folgender Form eingeleitet: „— verordnen und verfügen wir auf den Antrag der evangelischen Oberkirchenbehörde und mit Zustimmung der Landessynode“ (so z. B. das kirchliche Gesetz, betreffend Alterszulagen an geringer besoldete Geistliche vom 13. April 1869 und andere). Man vergleiche damit die Form der Verkündigung der staatlichen Gesetze: „nach Anhörung Unseres Staatsministeriums und unter Zustimmung Unserer getreuen Stände verordnen und verfügen wir,“ und man wird sich dem Zugeständnisse nicht entziehen können, daß das Verhältnis von landesherrlichem Kirchenregiment und Landessynode ganz nach dem Vorbilde des Verhältnisses von Staatsgewalt und Ständen geregelt ist, mit anderen Worten, daß unsere Kirchenverfassung auf dem Prinzip des politischen Konstitutionalismus beruht. Die zur Beratung des Entwurfes einer Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die evangelische Landeskirche niedergesetzte kirchenrechtliche Kommission der zweiten Landessynode hat darum auch konstatiert, daß für die Synodalordnung vom 20. Dezember 1867, besonders für den § 1, Absatz 1, bezw. für den damit gleichlautenden § 100 des Entwurfes der Kirchengemeinde- und Synodalordnung die Analogie der bestehenden konstitutionellen Staatsverfassung maßgebend gewesen sei (Verhandlungen der zweiten Landessynode 1878, III. Beilagenband S. 1016), und ausgesprochen: „So wie derselbe (nämlich der § 100) lautet, deutet er nur die Analogie des konstitutionellen Systems an“ (a. a. O. S. 1018). In der 33. Sitzung der zweiten Landessynode bemerkt sodann der Berichterstatter der kirchenrechtlichen Kommission, von Riecke, daß die Fassung des Entwurfs vorzugsweise nur diejenige Seite der

Thätigkeit der Landessynode auszudrücken scheine, die er mit einem Schlagwort als die konstitutionelle Stellung der Synode bezeichnen möchte. (Verhandlungen der zweiten Landessynode 1878, IV. Protokollband S. 1737).

Mit alledem glauben wir bewiesen zu haben, daß das Verhältnis von landesherrlichem Kirchenregiment und Landessynode zu einander ganz nach Analogie der bestehenden politischen konstitutionellen Verfassung zu denken ist, und man kann von der ganzen Synodalordnung vom 20. Dezember 1867 (bezw. von dem derselben entsprechenden Abschnitt des Entwurfes der Kirchengemeinde- und Synodalordnung) sagen, daß sie nichts anderes sei als das ins Kirchliche übersetzte Kap. IX. der Verfassungsurkunde.[1] Der Landesherr ist also nach württembergischem Recht ebenso alleiniger Inhaber der Kirchengewalt, wie er alleiniger Inhaber der Staatsgewalt ist, aber hier wie dort in der Ausübung, jedoch

---

[1] Dabei ist noch auf folgendes zu achten. Zur Zeit, da die Landessynodalordnung gegeben wurde, wurde der Präsident sowie der Vizepräsident der Kammer der Abgeordneten vom Könige aus drei von der Kammer vorgeschlagenen Mitgliedern ernannt (§ 164 der V.-U.); ferner konnten damals Gesetzesentwürfe nur vom Könige an die Stände, nicht von den Ständen an den König gebracht werden (§ 172 der V.-U.). Durch das Verfassungsgesetz vom 23. Juni 1874, betreffend einige Abänderungen des IX. Kapitels der Verfassungsurkunde wurde der Kammer das Recht eingeräumt, ihren Präsidenten wie ihren Vizepräsidenten freizuwählen und dem Könige davon bloß Anzeige zu machen; ferner erhielt sie das Recht, Gesetze vorzuschlagen. Genau derselbe Fortschritt findet bei der Landessynode statt, wenn man § 19 und § 16 der Landessynodalordnung vom 20. Dezember 1867 mit den entsprechenden Paragraphen in dem Entwurf einer Kirchengemeinde- und Synodalordnung, wie ihn die Landessynode 1878 angenommen hat, vergleicht (§ 140 und § 132). Während nach der älteren (noch in Kraft stehenden) Landessynodalordnung die Landessynode weder das Recht hat, ihren Präsidenten und Vizepräsidenten frei zu wählen, noch das Recht, Gesetze vorzuschlagen, hat sie das Recht zu beiden nach dem neuen Entwurf, weil inzwischen die Kammer der Abgeordneten diese Rechte erlangt hatte. Vgl. auch Verhandlungen der zweiten Landessynode 1878, V. Protokollband, S. 1901 f.

nicht im Besitze seiner Gewalt durch die verfassungsmäßigen Bestimmungen beschränkt.

Aus dem Bisherigen geht nun auch weiter das hervor, daß die Kirchengewalt des Landesherrn durch die K. Verordnung vom 20. Dezember 1867, betreffend die Einführung einer Landessynode nicht wesentlich alteriert worden ist. Es ist dies in der Kammer der Abgeordneten 1874 von dem Abgeordnetem Vizepräsidenten Hölder und von dem Kanzler von Rümelin behauptet worden. Der erstere führte in seinem Berichte an die Kammer über die K. Verordnungen in Betreff der neueren Organisation innerhalb der evangelischen Landeskirche und über die Ausgaben für die evangelische Landessynode aus (Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten 1870—1874, Beilagenband I. Abteilung 4, S. 2311): „Die bischöflichen Rechte in der evangelischen Kirche sind dem Könige nicht als Privatmann, sondern als Staatsoberhaupt übertragen; er hat dieselben in dieser Eigenschaft auszuüben, und sie bilden ein verfassungsmäßiges, wesentliches Attribut seiner königlichen Rechte. Die Rechte des Königs aber gehören zum öffentlichen Recht des Landes und es hängt keineswegs vom Ermessen des Königs allein ab, seine königlichen Rechte beizubehalten, aufzugeben oder zu beschränken. Hieran wird durch die Behauptung nichts geändert, daß das bischöfliche Recht des Königs nur ein Accessorium seiner Stellung als Staatsoberhaupt sei. Denn auch ein derartiges Accessorium kann ohne Verletzung des württembergischen Staatsrechtes einseitig und ohne Zustimmung der Stände in seinem wesentlichen Bestande nicht alteriert werden. Die königlichen Rechte sind dem Könige zur Ausübung übertragen. Die Verfügung über deren Substanz ist seinem freien Ermessen entrückt; eine Anordnung in dieser Beziehung kann nur im Wege der Gesetzgebung bezw. der Verfassungsänderung bewirkt werden. Die Substanz des als vorhanden supponierten königlichen und oberstbischöflichem Rechtes zur inneren kirchlichen Gesetzgebung wäre aber durch die in Frage stehende Verordnung offenbar alteriert. Denn durch diese Verordnung verpflichtet sich der König, kein kirchliches Gesetz zu erlassen oder abzuändern ohne Zustimmung der Landessynode. Damit wäre das nach der Unterstellung bis daher dem Könige ausschließlich zugestandene Gesetzgebungsrecht

für alle Zukunft und für alle künftigen Regenten wesentlich beschränkt, alteriert und insoweit an die Landessynode abgetreten." In ähnlichem Sinne äußerte sich Kanzler von Rümelin in der Sitzung vom 11. Juni 1874 (Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten 1870—1874, Protokollband X. S. 5692): „Die Hoheitsrechte des Königs sind nicht von ihm einseitig veräußerliche Rechte, er darf seine landesherrliche Kirchengewalt nicht von sich aus weiter beschränken, als sie in der Verfassung beschränkt ist; er darf zu diesen Schranken nicht von sich aus eine weitere hinzufügen. Wenn er die Zustimmung der Stände nicht hat, muß er seine landesherrliche Kirchengewalt, da sie zugleich ein wichtiges Recht der Staatsgewalt ist, ungeschmälert auf seine Nachfolger übergehen lassen."

Wir sehen hier ganz ab von der Frage nach dem Verhältnis von Kirchengewalt und Staatsgewalt, sowie von der Frage nach dem Recht des Königs zur Einführung der Landessynode ohne vorhergehende Befragung der Stände (wir werden auf diese Fragen später eingehen); hier handelt es sich für uns nur darum, ob die Landessynodalordnung eine wesentliche Alterierung der Kirchengewalt, einen Verzicht auf einen Teil der kirchlichen Hoheitsrechte in sich schließe, wie jene Abgeordnete angenommen haben. Wir glauben diese Frage verneinen zu dürfen. Grund hiefür ist uns wiederum die Analogie des Verhältnisses von Staatsgewalt und Ständen zu einander. So wenig das Recht, das den Ständen gegenüber dem Könige eingeräumt ist, eine wesentliche Alterierung der politischen Rechte des Königs bedeutet, so wenig bedeutet das Recht, das der Landessynode gegenüber dem landesherrlichen Kirchenregiment eingeräumt ist, eine wesentliche Alterierung der Hoheitsrechte des Landesherrn über die evangelische Kirche. So wenig der König seine politischen Hoheitsrechte an die Stände abgetreten hat oder sich mit ihnen darein teilt, so wenig hat er seine kirchlichen Hoheitsrechte an die Landessynode abgetreten oder teilt sich mit ihr in dieselben. Man hat also kein Recht, jene K. Verordnung vom 20. Dezember 1867 aus dem Grunde anzufechten, daß darin eine wesentliche Alterierung der kirchlichen Hoheitsrechte des Landesherrn liege; wir glauben nachgewiesen zu haben, daß dem nicht so ist.

Treten wir nun dem Begriff des Kirchenregiments noch näher, um seinen Inhalt kennen zu lernen. Die Verfassungsurkunde hat für den in Frage stehenden Begriff die beiden Ausdrücke „Episkopalrechte“ (§ 76) und „Kirchenregiment“ (§ 75). Die beiden Ausdrücke erläutern sich gegenseitig.[1] Unter den Episkopalrechten sind nicht alle Rechte eines episcopus zu verstehen, sondern eben bloß das Kirchenregiment, vgl. Hauber, Recht und Brauch der evangelisch-lutherischen Kirche Württembergs I, S. 13 f.: „Von dem Kunstausdruck zur Bezeichnung dieser Gewalt — summus episcopus — sind sowohl hierarchische wie liturgische Vorstellungen ferne zu halten; denn weder liegt darin das Recht zu predigen und Sakramente zu verwalten, noch eine höhere geistliche Weihe und Stellung an der Spitze des Klerus, sondern er bezieht sich bloß auf das Regiment der Landeskirche, deren Unabhängigkeit von außerländischer Kirchengewalt (summus), auf Sanktion der kirchlichen Gesetze und oberste Leitung der kirchlichen Verwaltung.“

Umgekehrt erläutert der Ausdruck „Episkopalrechte“ in § 76 die Bezeichnung „Kirchenregiment“ in § 75 und schützt sie vor einer zu engen Fassung, wie sie in den bereits erwähnten Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten 1874 versucht worden ist. Hier wurde nämlich der § 75 der Verfassungsurkunde von mehreren Mitgliedern der Kammer und einem Vertreter der Regierung so ausgelegt, als ob in demselben von der Verwaltung im engeren Sinne mit Ausschluß der Gesetzgebung die Rede wäre. Diese Ansicht vertrat der Abgeordnete Vizepräsident Hölder in seinem bereits erwähnten Berichte an die Kammer (a. a. O. S. 2304): „Es sind diese letzteren vom Kirchenregiment der evangelischen Kirche handelnden Paragraphen [§ 75 und 76 der Verfassungsurkunde] ohne wesentliche Veränderungen aus den früheren Entwürfen in die Verfassung übergegangen. Da sie derselben auch an dem gleichen Orte wie früher einverleibt sind, so muß angenommen werden, daß sie auch in dem früheren Sinne zu verstehen seien. In dieser Beziehung ist nun bemerkenswert, daß sie nur von der Verwaltung des Kirchenregiments und nicht von

---

[1] So auch Thudichum, Deutsches Kirchenrecht des neunzehnten Jahrhunderts 1877, Band I, S. 385.

der kirchlichen Gesetzgebung handeln. Letztere Frage ist in den früheren Entwürfen ausdrücklich an einem ganz anderen Orte, nämlich in dem Kapitel von der Gesetzgebung abgehandelt, woraus hervorgeht, daß die Frage, wem die kirchliche Gesetzgebung zustehe, nicht hier ihre Erledigung finden sollte, daß es sich vielmehr hier nur um die Verwaltung handelt. Hierauf weist auch das Wort „verwaltet", das einen Gegensatz zu der Gesetzgebung bildet, ausdrücklich hin, und zum Überfluß ist noch ausdrücklich dieses Wort in einen Gegensatz zur Gesetzgebung gestellt, sofern die Verwaltung nach den bestehenden oder künftig zu erlassenden verfassungsmäßigen Gesetzen erfolgen solle. Hätten hier auch die Organe der Gesetzgebung, insbesondere der inneren kirchlichen Gesetzgebung bezeichnet werden wollen, so hätte offenbar die Fassung eine ganz andere sein müssen." In Konsequenz dieser Auslegung des § 75 der Verfassungsurkunde behauptete Hölder, es sei hier eine Lücke in der Verfassung, welche nur die Stände ausfüllen können, und somit sei die K. Verordnung vom 20. Dezember 1867, betreffend die Einführung einer Landessynode zu beanstanden. Diese Auslegung des § 75 der Verfassungsurkunde wurde auch von dem Minister des Kirchen- und Schulwesens von Geßler, sowie von dem Abgeordneten von Bitzer geteilt, dagegen jene von Hölder gezogene Konsequenz von ihnen abgelehnt und vielmehr auf Grund von § 71 der Verfassungsurkunde das Recht des Kirchenregiments, jene Verordnung zu erlassen, um so entschiedener behauptet (Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten 1870—1874, X. Protokollband, S. 5716 ff.)

Es liegt nun aber gar kein zwingender Grund vor, den § 75 der Verfassungsurkunde so zu verstehen, als ob er nur von der Verwaltung und Regierung der evangelischen Kirche handle: unter dem Ausdruck „Verwaltung" des Kirchenregiments ist die Gesamtheit der gesetzgeberischen und regierenden Thätigkeit des Kirchenregiments zu verstehen, wie dies auch in der Kammer der Abgeordneten gegen Hölder von Kanzler von Rümelin, Freiherrn von Gemmingen, Prälat von Hauber behauptet worden ist.[1] Wir können dem nur beistimmen, was Kanzler von Rümelin in der

---

[1] So auch Thudichum a. a. O. S. 389.

Sitzung vom 11. Juni 1874 zur Auslegung des § 75 gesagt hat (Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten a. a. O. S. 5689): „Den Ausdruck „„das Kirchenregiment wird verwaltet““ hat Herr Hölder so aufgefaßt, das heiße bloß, der Verwaltungsteil des Kirchenregiments werde hier überhaupt besprochen. Der Nachdruck liegt aber nicht in dem Wort „„verwaltet““, sondern im Wort „„Kirchenregiment““, und das Kirchenregiment umfaßt die gesamte Kirchengewalt, die Gesetzgebung und Verwaltung zusammen. Statt „„verwaltet““ hätte man eben so gut sagen können: „„ausgeübt, geführt, gehandhabt, besorgt““ oder was Sie wollen. Es ist vom Kirchenregiment im Ganzen die Rede, das die Verwaltung und Gesetzgebung zusammen in sich schließt.“ Das Verhältnis von § 71 und von § 75 der Verfassungsurkunde zu einander bestimmte dann von Rümelin in der Sitzung vom nächsten Tage ganz richtig so (a. a. O. S. 5730): § 71 spricht allgemein von der Autonomie der Kirchen und die späteren Paragraphen (insbesondere eben der § 75) führen das im Einzelnen aus und bezeichnen insbesondere die Organe, durch welche das Kirchenregiment in der einen wie in der andern Kirche geführt werden soll.“

Mit Recht ist bei diesen Verhandlungen über den Sinn des § 75 der Verfassungsurkunde zu Gunsten der von uns gebilligten Auslegung dieses Paragraphen auf die Kammerverhandlungen hingewiesen worden, welche im Jahre 1819 bei der Verfassungsberatung gerade über diesen Paragraphen stattgefunden haben (vgl. Fricker, die Verfassungsurkunde von 1819 mit dem offiziellen Auslegungsmaterial S. 334 ff.). Prälat von Schmid beantragte damals unter anderem statt Konsistorium und Synodus zu sagen: Synodus und Konsistorium, und motivierte seinen Antrag damit, daß dem Synodus die kirchliche Gesetzgebung (vermöge der Autonomie) zukomme, dem Konsistorium dagegen die Verwaltung. Der Vizepräsident Weishaar erwiderte darauf, was diesen Antrag betreffe, so sei zwar bisher das Konsistorium vor dem Synodus genannt worden, allein wenn gleich der Grund richtig sei, daß der Synodus gesetzgebend, das Konsistorium verwaltend sei, so müsse er doch bezweifeln, ob die Versammlung kompetent sei, die bisher bestehende Rangordnung dieser Behörden abzuändern. Prälat von Schmid erklärte hierauf, an der Rangordnung dieser Behörden liege ihm durchaus nichts, sie sei nicht wesentlich.

Es ist somit nicht daran zu zweifeln, daß man bei Beratung dieses Paragraphen nicht daran gedacht hat, derselbe weise dem Kirchenregiment blos die verwaltende, nicht auch die gesetzgebende Thätigkeit zu, und dagegen fällt der von Hölder angeführte Grund, der ohnedies für sich allein keine Beweiskraft hat, nicht ins Gewicht. Nach der Verfassung kommt dem Landesherrn das Kirchenregiment der evangelischen Kirche in seinem ganzen Umfange zu, und es ist unzulässig, ihm die gesetzgebende Funktion abzusprechen.

Was nun die einzelnen Rechte betrifft, die dem Landesherrn als Inhaber der Kirchengewalt zukommen, so unterscheidet man nach evangelischem Kirchenrecht bekanntlich jura vicaria und jura reservata. Die ersteren sind solche Rechte, welche die kirchlichen Organe des Landesherrn, in diesem Falle also Konsistorium und Synodus, an Stelle des Landesherrn und in ständigem Auftrage desselben ausüben; die jura reservata dagegen sind solche Rechte, deren Ausübung der Landesherr sich vorbehalten hat. In Württemberg findet sich diese Unterscheidung, wenn auch nicht dem Namen nach, so doch der Sache nach. Minder wichtige Rechte des Kirchenregiments übt an Stelle des Landesherrn das Konsistorium bezw. der Synodus aus, z. B. Erteilung von Dispensation zur kirchlichen Trauung einer vor Ablauf von zwölf Wochen nach dem Tode eines Ehegatten von dem andern Teile geschlossenen Ehe (Kirchliches Gesetz, betreffend Verkündigung und Trauung der Ehen von Mitgliedern der evangelischen Kirche vom 23. November 1875, Art. 2, im Amtsblatt S. 2464), die Verwaltung der allgemeinen kirchlichen Fonds, nämlich des Besoldungs-Verbesserungs-Fonds, des Geistlichen Unterstützungs-Fonds und der Geistlichen Witwenkasse (Konsistorialerlaß vom 14. September 1821 bei Eisenlohr, Kirchengesetze II, 520) u. s. w.

Zu den jura reservata des Landesherrn gehört:[1]

1) Die Ernennung der Mitglieder der Oberkirchenbehörde (große Kirchenordnung bei Eisenlohr, Kirchengesetze I, 273);

---

[1] Nicht damit zu verwechseln sind die kirchlichen Ehrenrechte, welche dem Könige als Staatsoberhaupt gebühren und ihm von allen vom Staat anerkannten Kirchen zu erweisen sind, z. B. die kirchliche Fürbitte, die kirchliche Feier seines Geburtstages u. s. w., vgl. Gaupp, das Recht der evangelische Kirchein Württemberg I, 13 ff.

2) die Ernennung (Entlassung, Pensionierung) der Geistlichen der evangelischen Landeskirche (Organisations-Manifest vom 18. März 1806 § 60 bei Reyscher, Württemb. Staatsgrundgesetze III, 260, Verfassungs-Urkunde § 47, Abs. 2);

3) die Einbringung der Gesetzesentwürfe an die Landessynode (Landessynodalordnung § 16);

4) die Verkündigung und Sanktionierung der kirchlichen Gesetze (Landessynodalordnung § 16);

5) die Erlassung der zu Vollziehung und Handhabung der Kirchengesetze erforderlichen Anordnungen (ebendaselbst);

6) die Einberufung und Entlassung der Landessynode (ebendaselbst § 17);[1]

7) die Ernennung des Präsidenten und des Vizepräsidenten der Landessynode (ebendaselbst § 19);[2]

8) die Ernennung von sechs landesherrlichen Mitgliedern zur Landessynode (ebendaselbst § 2);

9) die Absendung landesherrlicher Kommissäre zu den Beratungen der Landessynode (ebendaselbst § 25);

10) Erteilung des Synodalbescheids (ebendaselbst § 27);

11) Erteilung von Dispensation zur kirchlichen Verkündigung und Trauung a. der Ehe mit Bruder oder Schwester des geschiedenen noch am Leben befindlichen Gatten, b. der Ehe zwischen einem wegen Ehebruchs Geschiedenen und seinem Mitschuldigen (Kirchliches Gesetz vom 23. November 1875, betreffend Verkündigung und Trauung der Ehen von Mitgliedern der evangelischen Kirche, Art. 2, im Amtsblatt S. 2464);

12) Errichtung neuer Parochieen und geistlicher Stellen, sowie Veränderung der bestehenden, vgl. Amtsblatt z. B. S. 2048, 2161, 2733, 3137 und sonst;

[1] Nach dem von der Landessynode beratenen, von dem Kirchenregimente aber noch nicht verabschiedeten Entwurf einer Kirchengemeinde- und Synodalordnung auch Vertagung und Auflösung der Landessynode (§ 137 und 150 des Entwurfes).

[2] Fällt nach dem neuen Entwurfe weg, indem die Landessynode dem Landesherrn von der Wahl nur Anzeige zu machen hat (§ 140).

13) Anordnung einer allgemeinen kirchlichen Fürbitte, z. B. Amtsblatt S. 2529, 2617, 2639, 2789 und sonst.[1]

II. Verhältnis von Kirchengewalt und Staatsgewalt. Wie verhalten sich die in der Person des Landesherrn vereinigten Gewalten, die Kirchengewalt und die Staatsgewalt, zu einander? Ist die Kirchengewalt nach württembergischem Recht eine selbständige Gewalt oder verhält sie sich zu der Staatsgewalt unselbständig, ist ihr untergeordnet, ein Teil von ihr? Das Interesse, das diese Frage hat, wird sofort deutlich, wenn man bedenkt, daß es von der Beantwortung dieser Frage abhängt, ob die evangelische Kirche das Recht habe, sich ihre Verfassung zu geben ohne Befragung der Stände, ob der Inhaber der Kirchengewalt das Recht habe, durch Einführung einer Landessynode seine Kirchengewalt bezw. die Kirchengesetzungsgewalt zu beschränken, ob er etwa durch die Staatsgewalt, bezw. die Stände verhindert werden könnte, sein Kirchenregiment nicht blos zu beschränken, sondern sogar ganz niederzulegen u. s. w.

Die Frage nach dem Verhältnis von landesherrlichem Kirchenregiment und Staatsgewalt zu einander kam bei den bereits wiederholt angezogenen Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten am 11. und 12. Juni 1874 über die K. Verordnungen in Betreff der neueren Organisation innerhalb der evangelischen Landeskirche und über die Ausgaben für die evangelische Landessynode[2] zur

---

[1] Nach dem Entwurf einer Kirchengemeinde- und Synodalordnung kämen hiezu noch folgende Rechte: Anordnung einer Kirchenkollekte zu einem besonderen Zwecke (§ 46), Auflösung der Kirchengemeindekollegien (§ 81), Berufung des Landessynodalausschusses zu außerordentlicher Versammlung (§ 139), provisorische Erlassung von dringlichen Verfügungen nach Vernehmung des Landessynodalausschusses ohne vorausgehende Befragung der Landessynode (§ 155), Festsetzung des Termins der Wahl zur Landessynode (Anhang zum Entwurf: Wahlordnung § 28). — Vgl. über die Reservatrechte der Landesherren in Deutschland überhaupt Bambergs Vortrag über das landesherrliche Kirchenregiment auf der Eisenacher Kirchenkonferenz 1861, mitgeteilt im Allgemeinen Kirchenblatt 1861, S. 515 ff.

[2] Die auf die neuere Organisation innerhalb der evangelischen Landeskirche bezüglichen K. Verordnungen sind folgende:

1. Verordnung vom 25. Januar 1851 in Betreff der Einführung

Sprache. Je nach dem man sich das Verhältnis von Kirchengewalt und Staatsgewalt dachte, entschied man sich für die Beanstandung oder Nichtbeanstandung der ersten K. Verordnung vom 20. Dezember 1867 und für die Verweigerung oder Verwilligung der Exigenz für die Landessynode. Die Ansicht über das Verhältnis jener beiden Gewalten zu einander, von welcher ausgehend die Redner der Minorität, Hölder und von Rümelin, die Beanstandung jener K. Verordnungen beantragten, ist so charakteristisch, daß wir die wichtigsten Äußerungen derselben hier wörtlich mitteilen. In seinem Berichte an die Kammer über jene K. Verordnungen sprach sich Hölder über die rechtliche Natur des landesherrlichen Kirchenregiments und sein Verhältnis zur Staatsgewalt folgendermaßen aus:[1] „Die bischöflichen Rechte in der evangelischen Kirche sind dem Könige nicht als Privatmann, sondern als Staatsoberhaupt übertragen; er hat dieselben in dieser Eigenschaft auszuüben, und sie bilden ein verfassungsmäßiges wesentliches Attribut seiner königlichen Rechte. Die Rechte des Königs gehören aber zum öffentlichen Rechte des Landes, und es hängt keineswegs vom Ermessen des

von Pfarrgemeinderäten in der evangelischen Landeskirche (Regierungsblatt S. 5);

2. Verordnung vom 18. November 1854 in Betreff der Einführung von Diözesansynoden in der evangelischen Landeskirche (Regierungsblatt S. 111);

3. Verordnung vom 20. Dezember 1867, betreffend die Einführung einer Landessynode in der evangelischen Kirche von Württemberg (Regierungsblatt S. 203);

4. Verordnung vom nämlichen Tage, betreffend die Stellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens bei Angelegenheiten der evangelischen Kirche (Regierungsblatt S. 201).

Es handelte sich für die Kammer der Abgeordneten im Jahr 1874 nur um die dritte und vierte Verordnung: von diesen wurde die vierte ohne namentliche Abstimmung für staatsrechtlich nicht zu beanstanden erklärt; der Antrag auf Beanstandung der dritten Verordnung wurde in namentlicher Abstimmung mit 54 gegen 25 Stimmen abgelehnt; natürlich wurde dann auch die Exigenz für die Landessynode bewilligt.

[1] Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten 1870—1874, Beilagenband 1, Abteilung 4, S. 2311.

Königs allein ab, seine königlichen Rechte beizubehalten, aufzugeben oder zu beschränken. Hieran wird durch die Behauptung nichts geändert, daß das bischöfliche Recht des Königs nur ein Accessorium seiner Stellung als Staatsoberhaupt sei. Denn auch ein derartiges Accessorium kann ohne Verletzung des württembergischen Staatsrechtes einseitig und ohne Zustimmung der Stände in seinem wesentlichen Bestande nicht alteriert werden. Die königlichen Rechte sind dem König zur Ausübung übertragen, die Verfügung über deren Substanz ist seinem freien Ermessen entrückt; eine Anordnung in dieser Beziehung kann nur im Wege der Gesetzgebung, bezw. der Verfassungsänderung bewirkt werden. Die Substanz des als vorhanden supponierten königlichen und oberstbischöflichen Rechtes zur inneren kirchlichen Gesetzgebung wäre aber durch die in Frage stehende Verordnung (vom 20. Dezember 1867, betreffend die Einführung einer Landessynode) offenbar alteriert." Die Frage, ob die verfassungsmäßige Stellung des Königs als Landesbischof zur evangelischen Kirche nicht die gänzliche Ausschließung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens von der Behandlung der inneren kirchlichen Angelegenheiten und den unmittelbaren ausschließlichen Verkehr der Kirchenbehörden mit dem Könige bezüglich derselben erfordern würde, verneint Hölder in seinem Berichte mit folgender Begründung[1]: „Wie wir schon oben ausgeführt haben, kommen dem evangelischen Könige diese Rechte (die Episkopalrechte) in seiner Eigenschaft als Staatsoberhaupt und nur in dieser Eigenschaft zu. Ist aber dies der Fall und handelt es sich auch in dieser Beziehung um königliche Rechte, so ist die Ausübung derselben eine Angelegenheit des Staates, und es greift der allgemeine Grundsatz Platz, daß die vom Könige als Staatsoberhaupt vorgenommenen Akte der Gegenzeichnung eines verantwortlichen Ministers bedürfen. Diese Auffassung steht aber auch mit derjenigen der Reformatoren in vollkommenem Einklang, welche der christlichen Obrigkeit als solcher das Recht und die Pflicht zugewiesen haben, das Kirchenregiment zu führen. Selbstverständlicherweise hat der König diese Rechte im evangelischen Geiste auszuüben. Es ist somit vollkommen konsequent, daß deren Ausübung

[1] Ebendaselbst S. 2312.

nur dem evangelischen Könige zukommen kann, und daß er hiebei nur von einem evangelischen Minister beraten sein kann. Ferner folgt aus dem Begriff des paritätischen Staates, sowie aus der Autonomie der Kirche, daß die Verantwortlichkeit des Ministers der Landesvertretung gegenüber sich in inneren kirchlichen Angelegenheiten nicht auf den materiellen Gehalt der getroffenen Anordnungen beziehen kann. Hiefür haben die Organe des Kirchenregiments der Vertretung der Kirche Rede zu stehen. Allein die formelle Verantwortlichkeit dafür, daß die vom Könige in Verwaltung des Kirchenregiments als solchen vorgenommenen Akte der Verfassung und den Gesetzen des Staates gemäß sind, daß dadurch auch das kirchliche Recht, insbesondere das Recht der kirchlichen Vertretung nicht verletzt wird, bleibt immer noch übrig, wie überhaupt Recht und Gesetz unter der Garantie der Verfassung und der Landesvertretung steht, und insbesondere die evangelische Kirche in Württemberg seit Jahrhunderten diesen Schutz verfassungsmäßig zu genießen hatte. Die hienach dem Minister zukommende und in der fraglichen Verordnung anerkannte Stellung des Ministers zu der Krone in innern kirchlichen Angelegenheiten stellt sich somit nicht nur als keine Beschränkung, sondern vielmehr als eine notwendige verfassungsmäßige Garantie der evangelischen Kirche dar, auf welche sie als eine vom Staat anerkannte und mit dessen Institutionen eng verbundene Körperschaft ein unbestreitbares Recht hat."

In ähnlicher Weise sprach sich Kanzler von Rümelin in der Sitzung vom 11. Juni 1874 über das in Frage stehende Verhältnis des landesherrlichen Kirchenregimentes zum Staate aus[1]: „Der König ist Landesbischof, weil er Staatsoberhaupt ist, und aus keinem anderen Grunde, nicht etwa wegen einer sonst hervorragenden Stellung in der Kirche, denn diese könnte nur etwa dem Einsichtigsten, Frömmsten und Weisesten zustehen, und diese Eigenschaften wären zum mindesten nicht erblich. Der König als solcher übt die Rechte der Kirchengewalt aus; das sehen wir auch in unserem Nachbarstaat Bayern, wo der katholische König Bischof

[1] Verh. der Kammer der Abgeordneten 1870—1874, X. Protokollband S. 5692.

der evangelischen Kirche ist. Es ist eine Besonderheit unseres Rechtes, daß, wenn der König einer andern als der evangelischen Konfession zugethan ist, andere Bestimmungen eintreten, und die landesherrliche Ausübung der Kirchengewalt so lange ruht, als ein nicht evangelischer König regiert. Wenn es aber eine andere Eigenschaft als die des Staatsoberhauptes wäre, in welcher das Kirchenregiment geführt wird, dann müßte in solchem Falle die Kirchengewalt an eine Synode oder an das Konsistorium oder einen Delegierten, etwa den nächsten evangelischen Prinzen, übergehen oder an sonstige besondere kirchliche Behörden. Sie geht aber an die oberste Staatsbehörde über, weil es als ein in der Staatsgewalt ruhendes Recht angesehen wird. Daß überhaupt Fürsten nicht in einer andern Eigenschaft die Kirchengewalt führen, sehen Sie auch deutlich aus dem Umstande, daß die Magistrate der Reichsstädte in ganz gleicher Weise die Kirchengewalt ausgeübt haben, wie der Landesherr in den monarchischen Staaten. Ob Sie es jetzt ein Annexum nennen oder einen Ausfluß der Staatsgewalt, ist ganz gleichgiltig; die Sache ist die, daß unser König Landesbischof der evangelischen Kirche ist, und daß er diese Gewalt ausübt unter keinen anderen Beschränkungen als denjenigen, welche der § 75 der Verfassungsurkunde aufzählt. Es ist das keine für das Land gleichgiltige Sache, ob der König diese Befugnisse besitzt oder nicht; der große Wert, den diese Vereinigung von Kirchen- und Staatsgewalt wenigstens für den Staat, dessen Interesse wir zu vertreten haben, hat, besteht darin, daß Konflikte zwischen der Kirchen- und Staatsgewalt nicht möglich sind, weil die höchste Gewalt in einer und derselben Person zusammenläuft, und weil der König nur an die Beratung von Organen gebunden ist, die er selbst ernannt hat; wenn ihm aber unabhängige Organe zur Seite gestellt werden, die er nicht wählt, und deren Widerspruch er nicht beseitigen kann, so sind in Zukunft Konflikte möglich, während das bisher nicht der Fall war, und das soll gleichgiltig sein, das soll uns nichts angehen, das soll blos vermöge der verfassungsmäßigen Autonomie einer Kirche ins Leben gerufen werden? Die Hoheitsrechte des Königs sind nicht von ihm einseitig veräußerliche Rechte, er darf seine landesherrliche Kirchengewalt nicht von

sich aus weiter beschränken als sie in der Verfassung beschränkt ist, er darf zu diesen Schranken nicht von sich aus eine weitere hinzufügen. Wenn er die Zustimmung der Stände nicht hat, muß er seine landesherrliche Kirchengewalt, da sie zugleich ein wichtiges Recht der Staatsgewalt ist, ungeschmälert auf seine Nachfolger übergehen lassen.“ [1]

Man kann die Ansicht von dem Verhältnis der Kirchengewalt zur Staatsgewalt, welche sich in den angeführten Äußerungen kundgiebt, mit einem Worte die territorialistische nennen, sofern das eben das Wesen des Territorialsystems ist, daß die Kirchengewalt nichts anderes sei als ein Teil der Staatsgewalt, und die Kirche nur ein Teil des Staates, über den, wie über das Ganze, dem Fürsten die Herrschaft zustehe. [2] Man vergleiche damit die im Druck hervorgehobenen Stellen in den Ausführungen jener Kammermitglieder, und man wird gestehen müssen, daß es der Standpunkt des Territorialismus ist, auf den dieselben sich gestellt haben, um die K. Verordnung vom 20. Dezember 1867, betreffend die Einführung einer Landessynode in staatsrechtlicher Hinsicht anzufechten.

Wie steht es nun mit ihren Behauptungen? Kann man sagen, insbesondere in Beziehung auf Württemberg, daß die Kirchengewalt ein Teil der Staatsgewalt, daß die Episkopalgewalt des

[1] Ganz ebenso drückte sich Kanzler von Rümelin zehn Jahre später in den Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten über den Entwurf eines Gesetzes, betreffend die Kirchengemeinde- und Synodalordnung der evangelischen Kirche Württembergs aus (Bericht des Staatsanzeigers vom 20. Dezember 1884 S. 1990 über die Sitzung vom 18. Dezember d. J.): „Die königliche Episkopalgewalt über die evangelische Landeskirche, die zugleich ein wichtiges Recht des Staates ist, kann nicht einseitig im Verordnungsweg vermindert und abgeschwächt werden“ (wie nach des Redners Ansicht durch die K. Verordnung vom 20. Dezember 1867, betreffend die Einführung einer Landessynode geschehen ist). — Die gleiche Ansicht vertritt auch Thudichum a. a. O. S. 386.

[2] Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 2. Auflage 1884, S. 63. Richter, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 8. Auflage von Dove und Kahl, 1886, S. 174.

evangelischen Landesherrn zugleich ein wichtiges Recht des Staates, ein in der Staatsgewalt ruhendes Recht sei, daß, weil die Rechte des Königs zum öffentlichen Recht des Landes gehören, darum seine Episkopalrechte auch dazu gehören und ihre Ausübung eine Angelegenheit des Staates sei? Wir glauben dies verneinen zu dürfen, einmal auf Grund des evangelischen Kirchenrechts überhaupt, und sodann auf Grund des württembergischen Rechtes, bezw. Kirchenrechtes insbesondere.

Schon auf Grund des gemeinen evangelischen Kirchenrechts ist jene territorialistische Auffassung als falsch zu bezeichnen. Denn nach gemeinem evangelischem Kirchenrecht ist die Kirchengewalt etwas von der Staatsgewalt Verschiedenes, ihrer Natur nach gegen dieselbe Selbständiges und von ihr Unabhängiges. Wir können hiefür einmal die Zeugnisse der Reformatoren anführen. Die Behauptung Hölders (s. o. S. 18), daß die Reformatoren der christlichen Obrigkeit als solcher das Recht und die Pflicht zugewiesen haben, das Kirchenregiment zu führen, ist in Beziehung auf ihre Richtigkeit so sehr einzuschränken, daß das Gegenteil wohl richtiger sein dürfte. Das bekannteste Zeugnis der Reformatoren für die Selbständigkeit der Kirchengewalt gegenüber der Staatsgewalt ist das Wort **August. art. XXVIII: non commiscendæ sunt potestates ecclesiastica et civilis.** Bekannt ist auch Luthers Vorrede zu dem Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn (Erl. Ausgabe Bd. 23, S. 1 ff.). Hier zeigt Luther zuerst, wie das Bischofsamt in der christlichen Kirche sei eigentlich ein Aufsichts- und Besuchsamt: Die Bischöfe und Erzbischöfe sind die Nachfolger der Apostel, welche einst umhergezogen und die christlichen Gemeinden besucht, „visitiert“ haben, aber dieses Bischofsamt hat im Lauf der Zeiten seinen ursprünglichen Charakter und seine eigentliche Aufgabe verloren: Die Bischöfe sind Fürsten und Herren geworden. Nun aber ist das Evangelium wieder helle aufgegangen und hat den traurigen Zustand der Christenheit erkennen lassen, darum „hätten wir auch dasselbige recht Bischofs- und Besucheamt, als aufs höhest vonnöthen, gerne wieder angericht gesehen: aber weil unser keiner dazu berufen oder gewissen Befehl hatte, und St. Petrus nicht will etwas in der Christenheit schaffen lassen, man sei denn gewiß, daß es Gottes Geschäft sei (1 Petr. 4. 11), hat sichs keiner

vor dem andern düren unterwinden. Da haben wir des Gewissen wollen spielen und zur Liebe Ampt (welches allen Christen gemein und geboten) uns gehalten, und demüthiglich mit unterthäniger fleißiger Bitten angelanget den durchlauchtigsten hochgeborenen Fürsten und Herrn, Herrn Johannes Herzog zu Sachsen ꝛc. unsren gnädigsten Herrn als des Lands Fürsten und unser gewisse weltliche Oberkeit, von Gott verordnet; daß Seine Churfürstliche Gnaden aus christlicher Liebe (die sie nach weltlicher Obrigkeit nicht schuldig sind), und um Gotteswillen dem Evangelio zu gut, und den elenden Christen in Seiner Churfürstlichen Gnaden Landen zu Nutz und Heil, gnädiglich wollten etliche tüchtige Personen zu solch Ampt fodern und ordnen. Welchs denn Se. Churfürstl. Gnaden also gnädiglich durch Gottes Wohlgefallen gethan und angerichtet haben u. s. w. — Weiter unten heißt es: wenn etliche Pfarrer der Visitation sich nicht unterwerfen wollen, sollen sie wie die Spreu von der Tenne gesondert werden, „wiewohl wir auch hierin unseres gnädigsten Herrn Hülfe und Rath nicht wollen unbesuchet lassen. Denn obwohl Seine Churfürstl. Gnaden zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist, sind sie doch schuldig als weltliche Oberkeit darob zu halten, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Unterthanen erheben.“ In der Schrift „Exempel einen rechten christlichen Bischof zu weihen“ von 1542 (Erl. Ausgabe Bd. 26, S. 103) sagt Luther: „Mussen doch unsere weltliche Herrschaften itzt Nothbischoffe sein und uns Pfarrherr und Prediger (nachdem der Papst und seine Rotte nicht dazu, sondern dawider thut) schützen und helfen, daß wir predigen, Kirchen und Schulen dienen können.“ Bekannt ist auch die Klage Melanchthons zu einer Zeit, da die Fürsten anfingen, die Kirchengewalt an sich zu nehmen: Utinam, utinam possim non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere episcoporum. Vides enim, qualem simus habituri ecclesiam dissoluta πολιτεια ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem quam antea unquam fuit. Man vergleiche damit eine Äußerung Luthers in einem Briefe[1]: „Primum cum certum sit duas istas administrationes esse distinctas

[1] Bei de Wette, Luthers Briefe IV., S. 105.

et diversas, nempe ecclesiasticam et politicam, quas mire confudit et miscuit Satan per papatum: nobis hic acriter vigilandum est nec committendum, ut denuo confundantur, nec ulli cedendum aut consentiendum, ut confundat.“ [1]

Aus den bisher angeführten Zeugnissen der Reformatoren erhellt, daß nach echt evangelischer Lehre Kirche und Staat zwei verschiedene, gegen einander selbständige Gebiete sind, und daß die Kirchengewalt nicht ein Teil der Staatsgewalt ist; mit andern Worten, daß das landesherrliche Kirchenregiment, wo es sich in dem Gebiete der evangelischen Kirche findet, nicht ein Ausfluß der landesherrlichen Stellung ist, sondern ein Annexum derselben.[2] Von dieser echt reformatorischen Anschauung ist man freilich gar bald abgefallen, wie insbesondere das Aufkommen des Territorialsystems beweist, aber in unserer Zeit kehrt man immer mehr zu jener reformatorischen Anschauung über das Verhältnis von Staatsgewalt und Kirchengewalt zurück. So heißt es z. B. in dem Anbringen des evangelischen Synodus in Württemberg an das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens vom 2. März 1858[3]: „nach der immer allgemeiner gewordenen kirchenrechtlichen Anschauung der Gegenwart, welcher es gelungen ist, die den Begriff der Kirche auflösenden Grundsätze des Territorialismus zu überwinden, wie nach den frühesten Kundgebungen der Reformationsgeschichte ist der landesherrliche Episkopat ein Annexum, nicht eine Emanation der Staatshoheit und durch das Band der Bekenntnisgemeinschaft wesentlich bedingt.“[4] Auf der Eisenacher Kirchen-

---

[1] Man vergleiche auch Schenkel, Über das ursprüngliche Verhältnis der Kirche zum Staate auf dem Gebiete des evangelischen Protestantismus, iu Theol. Studien und Kritiken 1850, 1 und 2. Köhler, Die altprotestantische Lehre von den drei kirchlichen Ständen in Doves Zeitschrift für Kirchenrecht Band XXI, Heft 1.

[2] Vgl. Friedberg a. a. O. S. 150. Zorn, Das landesherrliche Kirchenregiment nach der Ansicht der Reformatoren und im Hinblick auf den modernen Staat, in der Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. XII., S. 133 ff.

[3] Mitgeteilt im Allgemeinen Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1858.

[4] A. a. O. S. 133.

konferenz 1861 hat Kliefoth in einem Vortrage über das landesherrliche Kirchenregiment, der in allen seinen Grundgedanken die Billigung der Konferenz erhielt, es ausgesprochen[1]: „Es liegt zu Tage, daß die dem Territorialismus unterliegenden Gedanken sich mit einem christlichen Denken nicht vertragen, daß sie in sich zerfallen mußten, sobald die Erstorbenheit der Kirche einer Wiederbelebung derselben Platz machten. Diese Wiederbelebung hat stattgefunden, und die Gedankenwelt, die dem Territorialismus das Dasein gegeben, ist zusammengesunken. So weit in deutschen Landen die christliche Anregung gedrungen ist, in wie viele verschiedene Richtungen und Tendenzen sie auch sich zersplittern mag, wird keine Richtung und kein Individuum gefunden werden, die den Satz cujus regio illius religio verteidigen und behaupten möchten, daß die Kirche eine Anstalt für Erziehung zur Sitte und Bildung, darum eine Seite des Staatslebens, und als eine Abteilung des Staatsregiments zu regieren wäre."

Aus dem Bisherigen ergiebt sich zur Genüge, daß man nach gemeinem evangelischen Kirchenrecht die Kirchengewalt als einen Teil der Staatsgewalt, als in der Staatsgewalt ruhend, als zum öffentlichen Rechte des Landes gehörig zu bezeichnen nicht berechtigt ist. Zu dem gleichen Ergebnis werden wir gelangen, wenn wir vom württembergischen Staats- und Kirchenrecht insbesondere ausgehen. Vor allem kommen hier § 71 und § 75 der Verfassungsurkunde in Betracht. Der § 71 spricht die Autonomie aller Kirchen in ihren inneren Angelegenheiten aus: „Die Anordnungen in Betreff der inneren kirchlichen Angelegenheiten bleiben der verfassungsmäßigen Autonomie einer jeden Kirche überlassen." Die evangelische Kirche ist also autonom, d. h. hat das Recht der Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung in ihrem eigentlichen Gebiete, d. h. in rein kirchlichen Angelegenheiten. Damit ist die Unabhängigkeit der Kirchengewalt von der Staatsgewalt, ihre Selbständigkeit dieser gegenüber ausgesprochen. Die evangelische Kirche ist autonom, d. h. also auch: sie ist nicht ein Teil des

[1] Vgl. das Protokoll der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz in Eisenach von 1861, mitgeteilt im Allgemeinen Kirchenblatt 1861, S. 493.

Staates, die Kirchengewalt ruht nicht in der Staatsgewalt. Würde die Kirchengewalt zum öffentlichen Rechte des Landes gehören, so könnte nicht ihre Selbständigkeit gegenüber vom Staate ausgesprochen werden. Die in dem § 71 sich aussprechende Anschauung ist das gerade Gegenteil der territorialistischen Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat und eine Errungenschaft der Neuzeit gegenüber der früher üblichen Vermischung von Kirche und Staat.

Während § 71 der Verfassungsurkunde die Autonomie der Kirche im Allgemeinen und überhaupt feststellt, bestimmt der § 75, in welcher Weise unter Voraussetzung der Autonomie das Kirchenregiment der evangelisch-lutherischen Kirche ausgeübt werden soll. Dieser Paragraph entspricht also dem § 78 der Verfassungsurkunde, welcher bestimmt, in welcher Weise unter Voraussetzung der Autonomie das Kirchenregiment der katholischen Kirche ausgeübt werden soll.[1] Der § 75 (und der § 78) verhält sich also zu dem § 71 wie die besondere Bestimmung zu der allgemeinen Regel (s. o. S. 13). Auch aus diesem § 75 erhellt der selbständige Charakter der Kirchengewalt: erstens kann sie nicht durch Staatsbeamte ausgeübt werden, sondern nur durch besondere kirchliche Behörden, Konsistorium und Synodus[2]; zweitens wird sie ausgeübt nach kirchlichen Gesetzen. Denn mit den bestehenden oder künftig zu erlassenden verfassungsmäßigen Gesetzen können keine andere als Kirchengesetze gemeint sein. Denn einmal heißt es sowohl in dem ständischen Verfassungsentwurf von 1816 § 8, als auch in dem königlichen Verfassungsentwurf von 1817 § 125, das Kirchenregiment werde „nach Maßgabe der großen Kirchenordnung und anderer verfassungsmäßigen Gesetze“ verwaltet: man dachte also bei den bestehenden oder künftig zu erlassenden Gesetzen an die in der Kirche und für die Kirche bestehenden kirchlichen Gesetze; die große Kirchenordnung gehörte ursprünglich freilich nicht zu den

[1] Dieser Paragraph lautet: „Die Leitung der innern Angelegenheiten der katholischen Kirche steht dem Landesbischofe nebst dem Domkapitel zu. Derselbe wird in dieser Hinsicht mit dem Kapitel alle diejenigen Rechte ausüben, welche nach den Grundsätzen des katholischen Kirchenrechts mit jener Würde wesentlich verbunden sind.“

[2] Darüber später mehr.

Kirchengesetzen in modernem Sinne, sondern zu den Staatsgesetzen, und zwar den Staatsgrundgesetzen; wenn und soweit sie aber in unserer Zeit noch gilt, ist sie reines Kirchengesetz. Ferner kommt hier die Entstehungsgeschichte der Worte „bestehenden oder künftig zu erlassenden" in Betracht. Diese kamen erst in der verfassungberatenden Kammer von 1819 auf die Anregung des Prälaten von Schmid in den Paragraphen hinein, der den Antrag gestellt hatte den jetzigen § 75 so zu fassen: „Das Kirchenregiment der evangelisch-lutherischen Kirche wird durch den Königlichen Synodus, das Consistorium und die Kirchenkonvente nach den bestehenden oder künftig zu erlassenden verfassungsmäßigen Gesetzen verwaltet" mit der Motivierung: „1. Was die Stellung des Synodus nnd des Consistoriums gegen einander betrifft, so kommt jenem die kirchliche Gesetzgebung (vermöge der Autonomie), diesem die Verwaltung zu. 2. Die Kirchenkonvente haben über die Lokalverhältnisse ihrer kirchlichen Gemeinden unter Aufsicht der höheren Stelle zu bestimmen. 3. In Ansehung des Synodus sowohl als der Kirchenkonvente sind neue gesetzliche Bestimmungen zu erwarten."[1] Der Antragsteller hat offenbar die Möglichkeit der Entwicklung und Weiterbildung der zur Zeit der Verfassungsberatung vorhandenen Kirchenverfassung durch die Organe der Kirchengewalt im Auge gehabt, konnte also mit den bestehenden oder künftig zu erlassenden Gesetzen schlechterdings nichts anderes meinen als Kirchengesetze.[2] Drittens endlich spricht für diese Deutung der Umstand, daß, wie Robert von Mohl bemerkt[3], Staatsgesetze dem Consistorium und dem Synodus nur in Beziehung auf ihre Eigenschaft als Aufsichtsbehörden der Regierung über die Kirche erteilt werden können; also handelt es sich in § 75 der Verfassungsurkunde nicht um die Ausübung des Kirchenregiments nach Staatsgesetzen, sondern um seine Ausübung nach Kirchengesetzen. Der § 75 der Verfassungsurkunde ist somit nur die Anwendung des

[1] Fricker, Die Verfassungsurkunde von 1819 mit dem offiziellen Auslegungsmaterial S. 334.

[2] Über den Sinn des Wortes „verfassungsmäßigen" siehe unten.

[3] Staatsrecht des Königreichs Württemberg, Band II, S. 463, Anm. 1.

§ 71 auf die evangelische Kirche: er hat keinen anderen Zweck als den, der evangelischen Kirche ihre Autonomie zu sichern, und darum ist dieser Paragraph in die Staatsverfassung aufgenommen: nicht um der Kirche in Beziehung auf ihre innere Verfassung Vorschriften zu geben, ihr die Hände zu fesseln (der Zusatz „nach den bestehenden oder zu erlassenden Gesetzen" läßt ihr im Gegenteil die größte Freiheit), sondern um der evangelischen Kirche die Versicherung zu geben, daß sie in inneren kirchlichen Angelegenheiten dem Staate gegenüber autonom sei, das Selbstbestimmungs- und Selbstgesetzgebungsrecht besitze. Das Wesen dieses Paragraphen wird vollständig verkannt, wenn man ihn so versteht, als ob damit der evangelischen Kirche ihre Verfassung ein- für allemal vorgeschrieben werde.[1] Der § 75 hat ganz den gleichen Zweck wie der § 78: wie dieser der katholischen Kirche ihre Autonomie zusichert, indem er bestimmt, daß die Leitung der inneren Angelegenheiten der katholischen Kirche dem Landesbischofe nebst dem Domkapitel zustehe, so sichert der § 75 der evangelischen Kirche ihre Autonomie, indem er bestimmt, daß das Kirchenregiment der evangelisch-lutherischen Kirche durch das Königliche Consistorium und den Synodus nach den bestehenden oder künftig zu erlassenden verfassungsmäßigen (Kirchen-) Gesetzen verwaltet werde. Die evangelische Kirche soll das Recht haben, sich selbst zu verwalten nach

[1] Wie von Rümelin in den Kammerverhandlungen vom Jahr 1874 sich äußerte: „für die beiden Kirchen sind die leitenden Organe, durch welche die Kirchengewalt ausgeübt wird, in der Verfassung ausdrücklich benannt und eben damit unter den Schutz der Verfassung und konsequenterweise auch unter die Kognition der Stände gestellt. Es ist das allerdings wenn Sie wollen, eine Beschränkung. Die Absicht der Gründer der Verfassung, wenn sie einerseits die Consistorialverfassung und andrerseits die landesbischöfliche Gewalt nebst dem Domkapitel in die Landesverfassung aufnahmen, ging dahin, der Kirche ihre Autonomie zu sichern." (Verh. der Kammer der Abg. 1870—1874, X. Protokollband S. 5691). Das wäre ein merkwürdiger Widerspruch gewesen: die Autonomie der Kirche durch Beschränkung zu sichern! Jedenfalls hätten dann die Gründer der Verfassung das Bedürfnis und Interesse der Kirche schlecht erraten!

den Gesetzen, die in ihr und für sie bestehen oder in Zukunft noch erlassen werden mögen.[1]

Wenn man unter den bestehenden oder künftig zu erlassenden Gesetzen Kirchengesetze versteht, so macht es nicht mehr viel aus, was man unter dem vielumstrittenen Wort „verfassungsmäßigen" versteht. Der Streit dreht sich darum, ob staats- oder kirchenverfassungsmäßigen? Robert von Mohl sagt hierüber: „Das Wort „„verfassungsmäßig"" kann hier nicht den Sinn haben, als solle König und Ständeversammlung gemeinschaftlich den kirchlichen Wirkungskreis des Consistoriums und der Synode bestimmen, auch für die inneren Angelegenheiten der Kirche Gesetze erlassen: dem widerspricht die Natur der Sache und § 71 der Verfassungsurkunde, welcher die Autonomie der Kirche selbst anerkennt; und Staatsgesetze können dem Consistorium und der Synode nur in Beziehung auf ihre Eigenschaft als Aufsichtsbehörden der Regierung über die Kirche erteilt werden; sondern es ist hier von der inneren Verfassung der K i r c h e die Rede."[2] Der Autorität Mohls folgend fassen demgemäß viele den Ausdruck „verfassungsmäßig" = kirchenverfassungsmäßig (vgl. z. B. die Motive zu dem Entwurf eines Gesetzes, betreffend die Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die evangelische Landeskirche S. 13). Dieser Auffassung steht jedoch Verschiedenes entgegen. Einmal bedeutet der Ausdruck „verfassungsmäßig," wo er sonst in der Verfassung vorkommt, staatsverfassungsmäßig (vgl. § 3, 15, 21, 71, 91); insbesondere darf der Ausdruck „verfassungsmäßig" in § 71 nicht anders verstanden werden; denn der katholischen Kirche z. B. kann in jenem Paragraphen unmöglich diejenige Autonomie versprochen sein, welche sie i h r e r Verfassung gemäß beansprucht.[3] Die Nach-

---

[1] So auch O. v. Sarwey, Das Staatsrecht des Königreichs Württemberg, Bd. II, S. 413 f.

[2] A. a. O. Bd. II, S. 463, Anm. 1.

[3] Übrigens hat der Bischof von Evara, Mitglied der verfassungberatenden Kammer, das „verfassungsmäßig" = „der Verfassung der katholischen Kirche gemäß" verstanden. Er sagte in der Sitzung vom 15. September 1819: „Solange das Bistum im Königreiche nicht wirklich errichtet und dotiert ist, solange der Landesbischof und das Domkapitel nicht in die Lage gesetzt werden, ihre Rechte und Leitung

barschaft dieses „verfassungsmäßig“ in § 71, welches doch nicht anders denn als staatsverfassungsmäßig verstanden werden kann, ist darum der Deutung des „verfassungsmäßig“ in § 75 = kirchenverfassungsmäßig nicht günstig und spricht eher für die andere Fassung. Sodann kommt in Betracht, daß man damals, zur Zeit der Verfassungsverhandlungen, noch nicht an das dachte, was wir jetzt Kirchenverfassung heißen. Staats- und Kirchenverfassung war noch nicht deutlich geschieden, und die Gründer der Verfassung hätten wohl die Frage gar nicht verstanden, ob sie mit dem „verfassungsmäßig“ Gesetze staats- oder kirchenverfassungsmäßige Gesetze gemeint haben. Wir stimmen darum ganz dem Kanzler von Rümelin bei, wenn er in jenen Verhandlungen über unsere Streitfrage sich also äußert: „Nun ist es ja eine bekannte Streitfrage: was heißen hier verfassungsmäßige Gesetze? sind es staatsverfassungsmäßige oder kirchenverfassungsmäßige? Ich glaube nun, daß diese Frage gar keine praktische Bedeutung hat, daß, ob man staats- oder kirchenverfassungsmäßig sagt, es auf das Gleiche hinauskommt; im einen Fall ist „„verfassungsmäßig““ der Kirchenverfassung gemäß, wie dieselbe in der Landesverfassung näher begrenzt und umschrieben ist, und im andern Fall ist die Staatsverfassung maßgebend, wie sie eben in diesem sechsten Kapitel die Verfassung der Kirche näher begründet und abgrenzt. Faktisch sind es so wie so die §§ 70—77 der Verfassung, welche die Grundlage der evangelischen Kirchenverfassung bilden, innerhalb welcher sich die Gesetze zu bewegen haben, und ein verfassungsmäßiges Kirchengesetz ist jedes, welches vom Synodus beraten, von der Staatsgewalt vermöge ihres Placet geprüft und vom Könige genehmigt, in ordentlicher Weise verkündigt ist, und an diese Gesetze ist der König in seiner Verwaltung gebunden, solange keine andere bestehen. Ich bin geneigt, das Wort „„verfassungsmäßig““ trotz

---

der kirchlichen Angelegenheiten verfassungsgemäß auszuüben, solange kann auch die der Kirche zugesicherte Autonomie unmöglich stattfinden, sie ist gar nicht denkbar. Die Bestimmung dieser Verhältnisse der Kirche, die Errichtung des Bistum ꝛc. geschieht aber nach den Prinzipien der katholischen Kirchenverfassung durch eine Übereinkunft, Erklärung oder Concordat oder wie man es immer nennen wolle, mit dem Oberhaupte der Kirche“ (Fricker a. a. O. S. 629.)

der Autorität von Robert Mohl doch sprachlich als landesverfassungsmäßig zu verstehen, obgleich ich, wie gesagt, praktisch keinen Unterschied finde, teils aus dem allgemeinen Grund, weil schon zum voraus die Vermutung dafür spricht, daß, wenn in unserer Verfassungsurkunde das Wort „„verfassungsmäßig““ gebraucht wird, die Landesverfassung gemeint ist. Unmittelbar vorher in § 71 heißt es auch: „„verfassungsmäßige Autonomie einer jeden Kirche.““ Es wäre gefährlich, wenn Sie hier annehmen wollten, daß die Autonomie der Kirche nur nach den Prinzipien jeder Kirchenverfassung, z. B. auch der katholischen auszulegen sei. Es heißt in der früheren Verfassung: nach der großen Kirchenordnung und nach den andern verfassungsmäßigen Gesetzen; darunter verstand man den Erbvergleich, die verschiedenen Landtagsabschiede und die Religionsreversalien, welche man als Teile der alten Landesverfassung betrachtete. Überhaupt bildete vom Standpunkt der Gründer der Verfassung aus Kirchen- und Landesverfassung ein Ganzes; so gewöhnte man sich an den Ausdruck „„verfassungsmäßig,““ wenn auch nach dem Zusammenhang sachlich von nichts anderem als der Kirchenverfassung die Rede sein kann.“ [1]

Fassen wir das zur Auslegung des § 75 der Verfassungsurkunde Bemerkte zusammen, so können wir sagen: er ist die nähere Bestimmung der in § 71 allgemein ausgesprochenen Autonomie der Kirchen in Hinsicht auf die evangelische Kirche, er hat keinen andern Zweck, als der evangelischen Kirche ihre Autonomie zu sichern, indem erstens die kirchlichen Organe genannt werden, durch welche allein das Kirchenregiment verwaltet werden könne, und indem zweitens bestimmt wird, daß das Kirchenregiment nach kirchlichen Gesetzen zu führen sei. Der Zweck ist also nicht, die Kirche in ihren inneren Angelegenheiten zu beschränken, sondern ihr die ihr zukommende Selbständigkeit zu sichern. Der ganze Paragraph kann aber nur unter der Voraussetzung recht verstanden werden, daß Kirchen- und Staatsgewalt zwei verschiedene Dinge seien. Somit dient der § 75 der Verfassung richtig verstanden zur Wider-

[1] Verh. der Kammer der Abgeordneten 1870—1874, X. Protokollband S. 5690.

legung der territorialistischen Ansicht über das Verhältnis von Kirchengewalt und Staatsgewalt zu einander.

Auch der § 76 der Verfassungsurkunde dient richtig verstanden durchaus nicht jener territorialistischen Ansicht zur Stütze. Daß die Episkopalgewalt des evangelischen Landesherrn ein verfassungsmäßiges, wesentliches Attribut seiner königlichen Rechte sei und darum zum öffentlichen Rechte des Landes gehöre, kann nicht daraus abgeleitet werden, daß der § 76 der Verfassungsurkunde von den Episkopalrechten des Landesherrn spricht. Wenn die Episkopalgewalt ein wesentliches Attribut seiner königlichen Rechte wäre, so dürfte dieselbe nicht nur gelegentlich, beiläufig erwähnt und vorausgesetzt werden, wie in § 76 geschieht, sondern sie müßte ihm in der Verfassung ausdrücklich beigelegt werden. Wir können nur dem beistimmen, was der ritterschaftliche Abgeordnete Freiherr von Gemmingen in seinem gegen den Hölderschen Vortrag gerichteten Bericht an die Kammer über den Zweck des § 76 sagt: „Durch die Erwähnung der Episkopalrechte im § 76 der Verfassungsurkunde ist der Inbegriff derselben keineswegs zu einem grundgesetzlich sanktionierten Kreis von staatlichen Regierungsrechten erhoben werden, jene Erwähnung ist vielmehr nach dem Zweck und der Bedeutung des § 76 lediglich zu dem Behufe erfolgt, die Autonomie der evangelischen Kirche gegen die etwaigen Eingriffe eines einer andern als der evangelischen Confession zugethanen Regenten durch die Hinweisung auf die Bestimmungen der Religionsreversalien sicher zu stellen.“ [1]

Aber auch abgesehen davon spricht der Inhalt des § 76 nicht für jene Ansicht. In der Consequenz derselben würde nemlich liegen, daß der Landesherr die Episkopalgewalt innehat und ausübt, auch wenn er einer andern als der evangelischen Confession zugethan ist: ist die Episkopalgewalt ein wesentliches Attribut der königlichen Rechte des Landesherrn, dann kann er sie nicht an einen andern abtreten, ohne die Substanz seiner königlichen Gewalt zu alterieren. Daß dies die Consequenz jener territorialistischen Anschauung ist, giebt von Rümelin selbst zu, wenn er sagt: „Es

---

[1] Verh. der Kammer der Abgeordneten 1870—1874, Beilagenband I, Abteilung 4, S. 2319.

ist eine Besonderheit unseres Rechtes, daß, wenn der König einer andern als der evangelischen Confession zugethan ist, andere Bestimmungen eintreten und die landesherrliche Ausübung der Kirchengewalt so lange ruht, als ein nicht evangelischer König regiert," (s. o. S. 20). Wenn von Rümelin sagt: es sei eine Besonderheit, die anderswo, z. B. in Bayern, nicht stattfinde, so will er offenbar diese Bestimmung des § 76 als eine Anomalie bezeichnen, als etwas, das nicht sein sollte. Aber gerade deshalb ist dieser § 76 eine Widerlegung jener Ansicht, nach welcher die Episkopalgewalt des Landesherrn ein wesentliches Attribut seiner königlichen Rechte ist und zum öffentlichen Rechte des Landes gehört. Hätte diese Ansicht recht, dann dürfte die Episkopalgewalt unter keinen Umständen vom Landesherrn auf einen andern übergehen.[1]

Wir können uns endlich auch noch auf den § 77 der Verfassungsurkunde berufen, welcher die Wiederherstellung und abgesonderte Verwaltung des evangelischen Kirchenguts verspricht. Diese konnte ja doch nur deshalb in der Verfassungsurkunde versprochen werden, weil die Gründer der Verfassung ein deutliches Bewußtsein der Selbständigkeit der Kirche und der Kirchengewalt gegenüber dem Staate und der Staatsgewalt besaßen. Aus jenen territorialistischen Grundsätzen würde folgen, daß der Staat ein abgesondertes oder abzusonderndes Kirchengut gar nicht anerkennt.

Wir glauben durch unsere Ausführungen bewiesen zu haben, daß die Kirchengewalt der Staatsgewalt gegenüber etwas Selbständiges ist, mit anderen Worten: daß die Kirchengewalt nicht zu den wesentlichen Attributen der königlichen Rechte gehört, daß sie nicht ein Ausfluß der im König vereinigten Staatsgewalt ist, sondern ein Annexum derselben. Freilich ist der evangelische Landesherr als Staatsoberhaupt Inhaber der Episkopalrechte über die evangelische Kirche; darin haben jene Vertreter der territorialistischen Ansicht des Verhältnisses von Kirchengewalt und Staatsgewalt ganz recht; allein daraus folgt noch nicht, daß die Kirchengewalt ein wesentliches Attribut der königlichen Rechte ist; es

[1] So auch Eisenlohr, Geschichtliche Entwicklung der rechtlichen Verhältnisse der evangelischen Kirche in Württemberg, S. 179, Anmerkung 903.

giebt auch zufällige Attribute der königlichen Rechte, der König von Preußen z. B. ist als König von Preußen Kaiser des Deutschen Reiches, aber darum ist die Würde eines Deutschen Kaisers doch kein wesentliches Attribut der Rechte des Königs von Preußen, sondern ein zufälliges, ist ein Annexum, nicht ein Inhärens oder Ausfluß der Rechte des preußischen Königs. Es ist darum auch gar nicht so gleichgiltig, wie Hölder und von Rümelin meinen (s. o. S. 18 und 20), ob man die Episkopalgewalt des württembergischen Königs einen Ausfluß der Staatsgewalt nennt oder ein Annexum, Accessorium derselben. Ist die Episkopalgewalt des Landesherrn ein Ausfluß der Staatsgewalt, dann gehört sie zum öffentlichen Rechte des Landes und steht wie dieses unter dem Schutze und der Aufsicht der Stände; ist sie aber ein Annexum, ein Accessorium der Staatsgewalt, dann ist der Landesherr in Ausübung seiner Kirchengewalt unabhängig von den Ständen, kann z. B. seine Kirchengewalt über die evangelische Kirche niederlegen, oder sich freiwillig in der Ausübung der Kirchengewalt beschränken, wie durch die Einführung der Landessynode geschehen ist, ohne daß die Stände ihn daran hindern können.[1] Die Berufung auf das Beispiel von Altwürttemberg, wo die Landstände das Recht der Mitwirkung zur Ordnung und Leitung auch der inneren kirchlichen Angelegenheiten der evangelischen Kirche und das Recht der Vertretung der Interessen des evangelischen Volkes gegenüber dem Landesherrn besessen haben, ist hinfällig, da das Königreich Württemberg auf einer ganz neuen Grundlage ruht, auf der Idee des Rechtsstaates und auf dem Boden der Gleichberechtigung der verschiedenen Religionsgesellschaften, und die Stände somit nicht mehr ein Recht haben können, das zu seiner Ausübung einen ganz anderen Staat voraussetzt als den modernen württembergischen. Die Stände stehen zu der evangelischen Kirche und deren Kirchenregiment nach modernem württembergischen Recht in keinem näheren Verhältnis als zu der katholischen Kirche und deren Kirchenregiment. Wenn darum behauptet wird, die Episkopalgewalt über die evangelische Kirche sei in der Staatsgewalt enthalten, sei ein wichtiges Recht des Staates (s. o. S. 21,

---

[1] So auch O. v. Sarwey a. a. O. S. 407. Anm.

Anm. 1), so muß demgemäß auch die Episkopalgewalt über die katholische Kirche für den Staat in Anspruch genommen werden, denn was dem einen recht ist, das ist dem andern billig; damit widerlegt sich aber jene Behauptung von selbst.[1]

Der Landesherr ist also in Ausübung seines Kirchenregiments in dessen ganzem Umfange selbständig, vorausgesetzt natürlich, daß die von ihm erlassenen Verordnungen und die von ihm verkündigten Gesetze den Kreis des innerkirchlichen Gebietes nicht überschreiten; sobald dagegen das Rechtsgebiet des Staates berührt wird, bedarf es der Anerkennung und Sanktion der betreffenden Vorschriften durch den Staat, bezw. der Mitwirkung der Stände. Demgemäß bedurfte der Landesherr zu seiner Verordnung, betreffend die Einführung einer Landessynode der staatlichen Genehmigung durch die Stände nicht; denn er berührte damit durchaus nicht das Rechtsgebiet des Staates: er trat damit weder in Widerspruch mit bestehenden Gesetzen, (auch nicht mit § 75 der Verfassung, wie wir oben gezeigt haben), noch griff er damit in das staatliche Gebiet ein. Zu den innerkirchlichen Angelegenheiten, welche die Kirche selbst ordnen darf, gehört aber auch die innere Verfassung der Kirche. Für die evangelische Kirche gehört die selbständige Regelung ihrer inneren Verfassung umsomehr zu der ihr verfassungsmäßig garantierten Autonomie, als in § 75 der Verfassungsurkunde der weiteren Entwicklung der inneren Verfassung der evangelischen Kirche Platz gelassen ist. Selbstverständlich muß diese Weiterentwicklung im Rahmen der Verfassung erfolgen, d. h. so daß sie nicht mit derselben in Widerspruch gerät, was in § 75 durch die Worte „nach den bestehenden oder künftig zu erlassenden *verfassungsmäßigen* Gesetzen" zur Bedingung gemacht ist (s. o. die Auslegung dieses „verfassungsmäßig"). Soweit sie sich aber nicht in Widerspruch mit der Verfassung und den staatlichen Gesetzen setzt, muß der evangelischen Kirche bezw. dem Inhaber ihres Kirchenregiments auf Grund des § 71 der Verfassungsurkunde das Recht zugestanden werden, die innere Ver-

[1] Zu den zufälligen Hoheitsrechten zählt die Kirchengewalt eines Landesherrn auch Gareis, Allgemeines Staatsrecht in Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechtes I, 1, S. 50.

fassung der Kirche selbsttätig zu regeln. Im andern Falle würde ja die größte Unzuträglichkeit dadurch entstehen, daß eine Ständeversammlung mit konfessionell gemischter Zusammensetzung die Ordnung der Verfassung der evangelischen Kirche beraten müßte.

Die Selbständigkeit der Kirchengewalt über die evangelische Kirche ist also keine absolute. Die Staatsgewalt ist die oberste Gewalt im Staate, sie allein ist souverän, nicht die Kirchengewalt; diese ist wohl in allen innerkirchlichen Angelegenheiten selbständig und von der Staatsgewalt unabhängig, aber sie ist rechtlich der Staatsgewalt nicht gleichgeordnet, sondern ihr untergeordnet. Ihre Selbständigkeit hat sie von der Staatsgewalt und nur durch diese.[1] Dem Staate steht deshalb auch die letzte und endgiltige Entscheidung darüber zu, welche Gegenstände innerhalb der Grenze der den Kirchen verfassungsmäßig gewährten Autonomie als innerkirchliche anzuerkennen seien. Der Staat hat darum auch das Plazet: die kirchlichen Verordnungen, selbst wenn sie innerkirchliche sind, bedürfen der vorgängigen Einsicht und Genehmigung des Staatsoberhauptes (s. o. S. 1). Deshalb bedürfen die Kundgebungen des landesherrlichen Kirchenregiments der Gegenzeichnung des Ministers des Kirchen- und Schulwesens, welcher eben durch seine Unterschrift ausspricht, daß gegen die betreffende Verordnung von Staats wegen nichts einzuwenden sei.

III. Die Art der Ausübung des Kirchenregiments. Die Ausübung des Kirchenregiments durch den Landesherrn ist keine willkürliche, absolute, sondern eine durch mehrere Bestimmungen beschränkte und geregelte.

Einmal sind dem Landesherrn durch § 75 der Verfassungsurkunde die Organe vorgezeichnet, durch die er das Kirchenregiment zu führen hat, nemlich das Consistorium und der Synodus. Der Landesherr darf das Kirchenregiment also nicht von seinem Cabinet aus führen, auch nicht durch eine Staatsbehörde, etwa das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens, sondern allein durch Consistorium und Synodus. Die K. Verordnung vom 20. Dezember 1867, betreffend die Stellung des Ministeriums des Kirchen- und

[1] Vgl. darüber Sohm, Das Verhältnis von Staat und Kirche aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt 1873, S. 46 ff.

Schulwesens bei Angelegenheiten der evangelischen Kirche ist darum auch „im Hinblick auf den § 75 der Verfassungsurkunde" gegeben worden (s. den Eingang der Verordnung). Während es bisher am Schlusse der vom Landesherrn kraft seiner Kirchengewalt erlassenen Anordnungen geheißen hat: „unser Minister (Ministerium) des Kirchen- und Schulwesens ist mit der Vollziehung der gegenwärtigen Verordnung beauftragt" (vgl. die S. 16 Anm. 2 genannten K. Verordnungen), heißt es nunmehr am Schlusse der kirchlichen Gesetze: „das evangelische Consistorium ist mit Vollziehung dieses Gesetzes beauftragt" (vgl. die kirchlichen Gesetze im Amtsblatt).

Consistorium und Synodus sind also die alleinigen und ausschließlichen Organe, durch welche der Landesherr verfassungsmäßig sein Kirchenregiment ausüben darf. Das bedeutet nun aber nicht, daß er das thun müßte, was Consistorium und Synodus beantragen, oder daß er nichts thun dürfte, was diese nicht billigen. Der Landesherr ist nicht einmal genötigt, zu seinen Entschließungen den Rat jener Behörde einzuholen; wenn er will, kann er sich derselben als bloßen Organs, d. h. zur Vollziehung seiner vorher und selbständig gefaßten Entschließungen bedienen. Doch sind durch die kirchliche Gesetzgebung Fälle bezeichnet, in denen der Landesherr genötigt ist, vor seiner Entschließung die Oberkirchenbehörde zu vernehmen: bei Ernennung der von dem evangelischen Landesherrn zu berufenden Mitglieder der Landessynode (K. Verordnung, betreffend die Einführung einer Landessynode, vom 20. Dezember 1867, § 13); bei Erteilung der Dispensation von dem Verbot der kirchlichen Verkündigung und Trauung in gewissen Fällen (Kirchliches Gesetz, betreffend Verkündigung und Trauung der Ehen von Mitgliedern der evangelischen Kirche vom 23. November 1875, Art. 2 im Amtsblatt der Oberkirchenbehörde S. 2464).

Wenn nun aber auch Consistorium und Synodus die Organe des Landesherrn zur Ausübung seines Kirchenregiments sind, so haben sie doch nicht unmittelbaren Verkehr mit dem Landesherrn, sondern blos mittelbaren, durch den Minister des Kirchen- und Schulwesens vermittelten (vgl. K. Verordnung vom 20. Dezember 1867, betreffend die Stellung des Ministeriums des Kirchen- und

Schulwesens bei Angelegenheiten der evangelischen Kirche § 1, Regierungsblatt S. 211). Doch soll der Mangel eines unmittelbaren Verkehrs der Organe des Kirchenregiments mit dem Träger des Kirchenregiments durch folgende Bestimmungen erträglicher gemacht werden: 1. Das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens hat die Anträge des Consistoriums und des Synodus stets in Urschrift dem Landesherrn vorzulegen (§ 1 jener Verordnung). 2. Das Consistorium ist für sich oder in seiner Erweiterung zum Synodus zu unmittelbarem Vortrag an den Landesherrn ermächtigt wenn es bei der von dem Ministerium unterlassenen Übermittelung eines von ihm gestellten Antrags zur Entschließung des Landesherrn sich nicht beruhigen zu können glaubt [1], oder wenn ihm durch eine von dem Ministerium ausgegangene oder ermittelte Verfügung eine kirchengesetzliche Vorschrift oder ein anerkannter Grundsatz der Kirche oder sonst ein kirchengenossenschaftliches Recht oder Interesse verletzt oder mit Verletzung bedroht erscheint (§ 3 der Verordnung). 3. Für den Fall, daß ein der evangelischen Kirche nicht Angehöriger mit Versehung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens betraut werden sollte, wird der Verkehr zwischen dem Landesherrn und dem Consistorium bezw. Synodus durch ein Mitglied der evangelischen Kirche besorgt werden (§ 4 der Verordnung.)

Zweitens ist der Landesherr in der Ausübung des Kirchenregiments nach § 75 der Verfassungsurkunde an die bestehenden oder künftig zu erlassenden verfassungsmäßigen Gesetze gebunden; er darf also sein Kirchenregiment nicht nach Willkür ausüben, er darf nicht bestimmen, was er will, sondern jede seiner Entscheidungen, auch wenn sie von dem abweicht, was Consistorium und Synodus geraten haben, muß auf dem Boden der Kirchengesetze stehen; denn daß keine anderen als Kirchengesetze in § 75 gemeint sein können, glauben wir oben bewiesen zu haben (S. 26 f.) Freilich ist hier zu bedenken, daß es im alten Württemberg keine

---

[1] Man sollte freilich glauben, nach § 1 der Verordnung könne das Ministerium die Übermittlung eines von den Organen des Kirchenregiments an den Landesherrn gestellten Antrags gar nicht unterlassen; es würde sonst doch eine höhere Instanz über dem Consistorium und Synodus bilden, was eben durch jene Verordnung verhütet werden soll!

Kirchengesetze im strengen Sinn gegeben hat: was wir jetzt Kirchengesetze nennen, waren einst Staatsgesetze, bezw. Staatsgrundgesetze. Unter den bestehenden Gesetzen im § 75 der Verfassungsurkunde sind also streng genommen diejenigen Staatsgesetze gemeint, welche sich auf kirchliche Angelegenheiten beziehen, ihrem Inhalt nach also Kirchengesetze sind. Bestätigt wird dies dadurch, daß es in dem ständischen Verfassungsentwurf von 1816, wie in dem königlichen Verfassungsentwurf von 1817 hieß: „nach Maßgabe der großen Kirchenordnung und anderer verfassungsmäßigen Gesetze." Man dachte also bei den bestehenden Gesetzen, an die der Landesherr in Ausübung seines Kirchenregiments gebunden sein sollte, an alle diejenigen auf kirchliche Angelegenheiten sich beziehenden Gesetze, welche der Landesherr mit Zustimmung der Stände als der Vertreter nicht blos des Staates, sondern auch der Kirche erlassen hatte. Unter diesen stehe obenan die große Kirchenordnung von 1559, welche heute noch gilt, soweit sie nicht im Einzelnen aufgehoben worden ist. Ferner gehören hieher die verschiedenen Landtagsabschiede, soweit sie Staatsgesetze geworden sind, die Religionsreversalien, der Erbvergleich von 1770, soweit er kirchliche Angelegenheiten betrifft.

Für die Zeit von 1819—1867 sind als solche verfassungsmäßige Gesetze, an welche der Landesherr bei Ausübung seines Kirchenregiments gebunden ist, diejenigen K. Verordnungen anzusehen, welche der Landesherr kraft des ihm zustehenden Kirchenregiments auf den Antrag des evangelischen Synodus und nach Anhörung des Geheimerates erlassen hat (vgl. S. 16, Anm. 2). Daß diese Gesetze als K. Verordnungen gegeben worden sind, hat darin seinen Grund, daß der Landesherr in Ermanglung einer Vertretung der evangelischen Kirche diese Gesetze einseitig von sich aus zu geben genötigt war. Seit der Einführung der Landessynodalordnung vom 20. Dezember 1867 aber sind Kirchengesetze solche Gesetze, welche der Landesherr als Inhaber des Kirchenregiments mit Zustimmung der Landessynode verkündet.

Drittens ist der Landesherr in Ausübung seines Kirchenregiments dadurch beschränkt, daß er Kirchengesetze nicht von sich aus geben kann, sondern hiezu der Zustimmung der Landessynode bedarf (Landessynodalordnung § 14, Abs. 1), während die zu

Vollziehung und Handhabung der Kirchengesetze erforderlichen Anordnungen zu erlassen ihm allein zusteht (a. a. A. § 16, Abs. 3). Das Recht der Initiative der Gesetzgebung steht aber dem Landesherrn zu, nicht der Landessynode (a. a. O § 16, Abs. 1: Gesetzentwürfe werden von dem Kirchenregiment eingebracht; sie werden von der evangelischen Oberkirchenbehörde [Synodus] vorbereitet, und nach erlangter Genehmigung des evangelischen Landesherrn an die Landessynode gebracht). Ebenso erfolgt die Sanktion und Verkündigung der kirchlichen Gesetze durch den Landesherrn (a. a. O. § 16, Abs. 2).

Die Mitwirkung der Landessynode zur Gesetzgebung ist also mehr negativer Art, ähnlich wie die Mitwirkung der Stände zur politischen Gesetzgebung bis zum 23. Juni 1874 (s. o. S. 8, Anm. 1). Es gilt daher von der kirchlichen Gesetzgebung in Württemberg dasselbe was Robert von Mohl von der politischen sagt: „Oberster Grundsatz ist, daß nur der König das Recht, ein Gesetz zu veranlassen (die Initiative) hat. Er kann zwar allerdings — sei es von der Ständeversammlung, sei es von andern Staatsbürgern — gebeten werden, sein Gesetzgebungsrecht auszuüben, allein nötigen kann ihn niemand dazu, weder im Allgemeinen, noch zu einem besonderen Gesetze. Von ihm geht nicht nur die Wahl des Gegenstandes im Allgemeinen, sowie der Umfang und die Richtung der zu erlassenden Norm aus, sondern auch die einzelnen Punkte müssen seinem Willen gemäß bestimmt werden. Sein Recht tritt ferner sowohl bei neu zu erlassenden Gesetzen, als auch bei jeder Änderung, Aufhebung und authentischen Erklärung eines bestehenden Gesetzes in Wirksamkeit. Bei jeder Thätigkeit der Gesetzgebung ist somit der König die unmittelbare Veranlassung, und jeder Punkt ist, wo nicht von ihm selbst ausgegangen, doch wenigstens ausdrücklich von ihm gebilligt worden“ [1] Auch hier bestätigt sich, was wir schon oben (S. 5) festgestellt haben, daß der Landesherr alleiniger Inhaber der Kirchengewalt ist und nicht sich in diese mit der Landessynode teilt: wenn die Landessynode zur kirchlichen Gesetzgebung auch mitwirkt, so ist doch der Landes-

[1] Staatsrecht des Königreichs Württemberg, 2. Auflage, Band I, S. 196.

herr der eigentliche Gesetzgeber; es ist wirklich so wie Mohl von dem Könige als dem Urheber der politischen Gesetzgebung sagt: „jeder Punkt ist, wo nicht von ihm selbst ausgegangen, doch wenigstens ausdrücklich von ihm gebilligt worden.“ Der Landesherr kann nicht gezwungen werden, eine Gesetzesbestimmung, welche die Landessynode beschlossen hat, zu sanktionieren. Auch wenn die Landessynode das Recht der Initiative der Gesetzgebung hätte (welches ihr der Entwurf der Kirchengemeinde- und Synodalordnung zuweist § 132), wäre es nicht anders: ein von der Landessynode vorgeschlagenes Gesetz, welches seinen Beifall nicht hat, zu sanktiomieren kann der Landesherr nicht gezwungen werden; dies würde dem Begriffe des Rechtes der Sanktion widersprechen. Denn darin liegt eben das, daß der Landesherr in dem betreffenden Gesetze seinen eigenen Willen ausspricht; daher lautet die Eingangsformel bei den kirchlichen Gesetzen (wie bei den Staatsgesetzen): — „verordnen und verfügen Wir auf den Antrag der evangelischen Oberkirchenbehörde und mit Zustimmung der Landessynode.“ Indem der Landesherr ein Gesetz sanktioniert, erklärt er es für den Ausdruck seines eigenen Willens. Wenn der Landesherr also auch ein von der Landessynode vorgeschlagenes Gesetz[1] sanktioniert, so thut er dies nicht, weil die Landessynode das Gesetz vorgeschlagen hat, sondern weil das Gesetz der Ausdruck seines eigenen Willens ist. Die Mitwirknng der Landessynode ist also, wie wir bereits gesagt haben, mehr negativer Art: der Landesherr kann kein kirchliches Gesetz geben ohne Zustimmung der Landessynode, aber die Landessynode kann ihn auch nicht zwingen, ein Gesetz zu erlassen.

Viertens endlich ist der Landesherr in Ausübung seines Kirchenregiments dadurch beschränkt, daß alle von ihm erlassenen kirchlichen Gesetze und Verordnungen des Plazet bedürfen, welches der mit der Wahrung der Staatshoheitsrechte in Beziehung auf die evangelische Kirche beauftragte Minister des Kirchen- und Schulwesens erteilt (vgl. § 72 der Verfassungsurkunde und § 1 der K. Verordnung vom 20. Dezember 1867, betreffend die Stellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens bei Ange-

[1] Vorausgesetzt daß die Landessynode das Recht hätte, Gesetze vorzuschlagen.

legenheiten der evangelischen Kirche, Regierungsblatt S. 211). Alle kirchlichen Gesetze und Verordnungen bedürfen also zu ihrer Giltigkeit der Gegenzeichnung des Ministers des Kirchen- und Schulwesens, welcher damit die Verantwortung dafür übernimmt, daß von Staats wegen gegen das Gesetz oder die Verordnung nichts einzuwenden sei. Nicht aber hat die Gegenzeichnung des Ministers den Sinn, als ob die Ausübung der landesherrlichen Kirchengewalt eine Angelegenheit des Staates sei, und darum der allgemeine Grundsatz Platz greife, daß die vom König als Staatsoberhaupt vorgenommenen Akte der Gegenzeichnung eines verantwortlichen Ministers bedürfen wie Hölder behauptete (s. o. S. 18 f.) Indem der Landesherr sein Kirchenregiment ausübt, übt er nicht ein Recht des Staates aus, handelt nicht als Staatsoberhaupt, sondern als Oberhaupt der evangelischen Landeskirche, wie wir schon oben nachgewiesen haben; seine Anordnungen in inneren kirchlichen Angelegenheiten bedürfen nicht als solche, sondern lediglich infolge des im § 72 der Verfassungsurkunde festgestellten staatlichen Aufsichtsrechtes zum Behuf ihrer Verkündignng und Wirksamkeit der Gegenzeichnung des verantwortlichen Ministers.

IV. Das Gebiet des landesherrlichen Kirchenregiments. Das landesherrliche Kirchenregiment in Württemberg erstreckt sich nur auf die evangelisch-lutherische Kirche, nicht auch etwa auf die reformierte Kirche. In § 75 der Verfassungsurkunde ist ausdrücklich von dem Kirchenregiment der evangelisch-lutherischen Kirche die Rede, das durch das Consistorium und den Synodus verwaltet werde. Es giebt nun aber nicht noch ein anderes dem Landesherrn zustehendes Kirchenregiment, das durch eine andere Behörde als das Consistorium und den Synodus verwaltet würde, sondern dasjenige, welches durch Consistorium und Synodus verwaltet wird, ist das einzige Kirchenregiment, das dem Landesherrn in Württemberg zusteht. Was also nicht unter der Aufsicht des Consistoriums und Synodus steht, ist dem landesherrlichen Kirchenregiment nicht unterworfen. Diejenigen reformierten Gemeinden, welche sich im Jahre 1823 der evangelisch-lutherischen Kirche angeschlossen haben, stehen selbstverständlich unter der Aufsicht des Consistoriums und des Synodus und gehören zum Gebiet des landesherrlichen Kirchenregiments. Diejenige reformierte Gemeinde

dagegen, welche sich der evangelisch-lutherischen Kirche nicht angeschlossen hat (wenigstens nicht auf die Dauer), die zu Stuttgart und Cannstatt, steht unmittelbar unter der Aufsicht des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens. Das bedeutet aber nicht, daß der Landesherr seine Kirchengewalt über diese Gemeinde durch das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens ausübe, wie er sein Kirchenregiment über die evangelisch-lutherische Kirche des Landes durch Consistorium und Synodus führt, sondern es bedeutet, daß der König durch das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens das ihm nach § 72 der Verfassungsurkunde über alle Kirchen zustehende oberſthoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht über die reformierte Kirche ausübe. Darum hat der König nur das Recht der Bestätigung, nicht das der Ernennung des Geistlichen der reformierten Kirche.[1]

Ebenso stehen unmittelbar unter der Staatsaufsicht des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens und sind dem landesherrlichen Kirchenregiment entzogen die separierten evangelisch-lutherischen Gemeinden Kornthal und Wilhelmsdorf.[2]

V. Bedingungen zur Erlangung und Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments. Solcher Bedingungen sind es zwei: einmal die allgemeinen Bedingungen zur

---

[1] Vgl. Klaiber, Urkundliche Geschichte der reformierten Gemeinden Cannstatt-Stuttgart-Ludwigsburg, 1884, wo im Anhang die Kirchenordnung der reformierten Gemeinde zu Stuttgart-Cannstatt mitgeteilt ist.

[2] Vgl. Fundationsurkunde für die Gemeinde Kornthal vom 22. August 1819, Art. XXV. (bei Eisenlohr, Württembergische Kirchengesetze II, 479); für Wilhelmsdorf, vgl. Eisenlohr a. a. O. II. 675. — Anders ist wohl auch Sarwey a. a. O. S. 420 nicht zu verstehen: „Die Kirchengenossenschaft der Kornthaler ist aus der lutherischen Landeskirche hervorgegangen und gehört auch jetzt noch der evangelisch-lutherischen Kirche an.“ Der evangelisch-lutherischen Kirche gehört die Kornthaler Gemeinde auch jetzt noch durch ihr Bekenntnis an, aber nicht der evangelisch-lutherischen Landeskirche in Württemberg, deren Oberhaupt der Landesherr ist; mit anderen Worten: die Kornthaler Gemeinde gehört der evangelisch-lutherischen Kirche im theologischen Sinne an, aber nicht der evangelisch-lutherischen Kirche im Rechtssinne, was eben die württembergische Landeskirche ist.

Erwerbung der Krone und sodann die Zugehörigkeit zur evangelischen Confession.

In ersterer Hinsicht teilt das landesherrliche Kirchenregiment vermöge seiner Verknüpfung mit der Landeshoheit mit dieser die allgemeinen Erwerbs- und Verlustgründe. In dem Augenblick, da die Krone auf rechtmäßige Weise erworben wird, wird auch das landesherrliche Kirchenregiment erworben; und in dem Augenblick, da jene verloren geht, geht auch dieses verloren.[1] Die Kirche hat hiebei weder das Recht noch die Pflicht der selbständigen Prüfung der Erwerbs- oder Verlustgründe in einem einzelnen Falle.[2]

Was die zweite Bedingung betrifft,[3] so bestimmt der § 76 der Verfassungsurkunde: „Sollte in künftigen Zeiten sich der Fall ereignen, daß der König einer andern als der evangelischen Confession zugethan wäre, so treten alsdann in Hinsicht auf dessen Episkopalrechte die dahin gehörigen Bestimmungen der früheren Religionsreversalien ein." Hier haben wir auf zwei Punkte zu achten: erstens in welchem Falle treten die Religionsreversalien

---

[1] Wenn der König z. B. dem Throne entsagt, legt er eben damit zugleich auch das landesherrliche Kirchenregiment nieder.

[2] Auch einem Reichsverweser, wenn er evangelisch ist, kommt das landesherrliche Kirchenregiment zu; dies ist die Consequenz des ersten Satzes von § 15 der Verfassungsurkunde: „Der Reichsverweser übt die Staatsgewalt in dem Umfange, wie sie dem Könige zusteht, im Namen des Königs verfassungsmäßig aus."

[3] Mit dem „der evangelischen Confession Zugethansein" ist selbstverständlich nicht das gemeint, daß der Landesherr innerlich, in seinem Herzen dem Bekenntnis der evangelischen Kirche zugethan sein müsse — dies wäre ja kein rechtlicher Begriff —, sondern nur die äußerliche Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche, die so lange besteht, als er nicht aus dieser Kirche förmlich austritt. Vgl. Richter, Kirchenrecht, 8. Auflage, S. 505, Anm.: „Das landesherrliche Kirchenregiment ist nicht notwendig durch persönliche Aneignung des kirchlichen Bekenntnisses seitens des Landesherrn bedingt." O. von Sarwey a. a. O. Bd. I, S. 51: „Das Bekenntnis zu einer christlichen Kirche ist nur die äußere Thatsache der Zugehörigkeit, welche durch das subjektive Verhalten des Zugehörigen nicht berührt wird."

ein? zweitens welche Bestimmungen der Religionsreversalien treten in dem gegebenen Falle in Kraft?

Was den ersten Punkt betrifft, in welchem Falle die Religionsreversalien eintreten, so bezeichnet die Verfassungsurkunde diesen Fall dahin: wenn der König einer andern als der evangelischen Confession angehöre. Hier entsteht nun die Frage, ob unter der evangelischen Confession blos die evangelisch-lutherische oder auch die evangelisch-reformierte Confession gemeint sei, ob also die Religionsreversalien auch eintreten, wenn der König der reformierten Confession angehört. Da beide Confessionen Anspruch auf die Bezeichnung als evangelische Confession machen, so könnte man immerhin mit Betonung des Buchstabens des § 76 behaupten, auch ein reformierter König sei zur Führung des landesherrlichen Kirchenregiments über die evangelisch-lutherische Kirche berechtigt. Wir glauben dies aus folgenden Gründen bestreiten zu müssen. Einmal heißt in dem ständischen Verfassungsentwurfe von 1816 der dem § 76 der Verfassungsurkunde entsprechende Paragraph: „Sollte in künftigen Zeiten sich der Fall ereignen, daß der König einer andern als der evangelisch-lutherischen Confession zugethan wäre, so treten alsdann in Hinsicht auf dessen Verhältnis zum Kirchenregiment die Bestimmungen der früheren Religionsreversalien ein.“[1] Wenn nun bereits im Königlichen Verfassungsentwurf von 1817 und sodann in der Verfassungsproposition von 1819, sowie endlich auch in der Verfassungsurkunde die nähere Bestimmung „lutherischen“ fehlt, so hat dies nicht den Sinn, daß man im Gegensatze zu dem ständischen Verfassungsentwurf von 1816 weitherziger sein und auch einem reformierten Landesherrn das Kirchenregiment über die evangelisch-lutherische Kirche zugestehen wollte, sondern man dachte bei Abfassung und Beratung des § 76 gar nicht an die reformierte Kirche, sondern eben blos an die lutherische, zumal da die Möglichkeit, daß der König der reformierten Confession zugethan sei, außer allem Bereich der Wahrscheinlichkeit war. Man dachte damals nur an die Möglichkeit, welche schon einmal in Württemberg zur Wirklichkeit geworden war und noch gar nicht so lange hinter dem damals lebenden

[1] Bei Fricker a. a. O. S. 78.

Geschlecht lag, daß nemlich der Landesherr der katholischen Confession zugethan sei. Deshalb ist von den Religionsreversalien die Rede; denn diese waren eben für den Fall, daß der Landesherr katholisch sei, aufgestellt worden. Indem man also bei Abfassung des in Rede stehenden Paragraphen nur an den Gegensatz der katholischen Confession dachte, vergaß man den Gegensatz der reformierten Confession und drückte sich nicht so genau aus, wie man hätte sollen, was aber aus der Eile sich erklären läßt, mit der man das schon jahrelang schwebende Verfassungswerk zum Abschluß brachte.[1] Endlich spricht noch für unsere Ansicht der Wortlaut des § 76, es heißt: „der evangelischen Confession"; die lutherische und die reformierte Confession können nicht unter der Bezeichnung „die evangelische Confession" zusammengefaßt werden; sollte daher der § 76 auch einem reformierten Könige gestatten, das Kirchenregiment der evangelisch-lutherischen Könige zu führen: so müßte es nach richtigem Sprachgebrauch heißen: „einer evangelischen Confession" oder noch deutlicher: „einer der beiden evangelischen Confessionen." Nun heißt es aber: „der evangelischen Confession," damit kann nur eine Confession gemeint sein, und diese eine kann selbstverständlich nur die lutherische sein.[2]

Der Landesherr muß also der evangelisch-lutherischen Confession zugetan sein, um das Kirchenregiment über die evangelisch-lutherische Kirche führen zu können. Ist er der reformierten oder katholischen Confession zugethan, so kann er jenes Kirchenregiment nicht selbst führen; ebensowenig natürlich, wenn er einer Sekte angehören oder zu gar keiner Religion sich bekennen würde. Man könnte freilich sagen, der Fall, daß der König einer Sekte ange-

[1] Vgl. Mohl a. a. O. Band I, S. 42.

[2] Zu dem gleichen Ergebnis führt die Erwägung, daß der Artikel V des Westphälischen Friedens das Verhältnis zwischen den Augsburgischen Confessionsverwandten einerseits und den Katholiken andrerseits, aber nicht zwischen den beiden protestantischen Confessionen unter sich regelt. Die Religionsreversalien schlossen sich aber ganz an die rechtlichen Normen des Art V des Instr. Pacis Osnabr. an vgl. das Testament des Herzogs Eberhard Ludwig von 1733 in Reyschers Staatsgrundgesetzen Bd. II, S. 441, Herzog Karl Alexanders Versicherung der Landes- und Kirchenverfassung vom 17. Dezember 1733 ibid. S. 464.

hören oder zu gar keiner Religion sich bekennen würde, sei durch die Verfassung ausgeschlossen, welche in § 5 bestimmt: „der König bekennt sich zu einer der christlichen Kirchen"; ein sektirerischer oder ein religionsloser König sei gar nicht thronberechtigt, somit auch nicht zur Führung des landesherrlichen Kirchenregiments berechtigt. Daß er zu letzterem nicht berechtigt ist, ist nun freilich selbstverständlich, aber es ist dies aus dem § 76 der Verfassungsurkunde abzuleiten, nicht aus dem § 5 derselben. Dieser § 5 war so lange berechtigt und konsequent, als der § 27 der Verfassungsurkunde galt, nach welchem den vollen Genuß der staatsbürgerlichen Rechte die drei christlichen Glaubensbekenntnisse gewähren. Allein dieser § 27 gilt jetzt nicht mehr; an seine Stelle ist die Bestimmung getreten: „die staatsbürgerlichen Rechte sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse" (Gesetz vom 31. Dezember 1861, betreffend die Unabhängigstellung der staatsbürgerlichen Rechte von dem religiösen Bekenntnisse, Regierungsblatt 1862, S. 3); dazu kommt noch das Reichs- (bezw. norddeutsche Bundes-) Gesetz vom 3. Juli 1869, welches die vollständige Gleichstellung der verschiedenen Glaubensbekenntnisse in bürgerlicher und staatsrechtlicher Beziehung ausspricht. Die Consequenz ist nun, daß der König nicht mehr zu einer der christlichen Kirchen sich bekennen muß, diese Consequenz ist freilich bis jetzt nicht gezogen worden, aber stillschweigend gilt sie doch.[1] Wenn sie bis jetzt nicht gezogen worden ist, so hat dies wohl einmal darin seinen Grund, daß diese Consequenz zu ziehen kein dringendes Bedürfnis vorlag, und sodann darin, daß man die auf die Person des Königs bezüglichen Abschnitte der Verfassungsurkunde überhaupt nicht gerne in der Ständeversammlung zur Sprache bringt.[2]

---

[1] Nach Robert von Mohl (a. a. O. Band I, S. 183) kann der König die Krone nicht beibehalten, wenn er sich von jeder christlichen Kirche losgesagt hat. Nach Gaupp (Staatsrecht des Königreichs Württemberg S. 51 f.) bildet die Vorschrift des § 5 der Verfassungsurkunde keine Bedingung des Erbfolgerechts, sondern nur eine verfassungsmäßige Pflicht des Königs.

[2] Ein weiterer Grund, warum jene Consequenz bis jetzt nicht gezogen worden ist, ist allerdings auch darin zu suchen, daß das Recht zur Succession als Landesherr kein allgemeines bürgerliches oder

Welche Bestimmungen treten nun ein, wenn der König einer andern als der evangelisch-lutherischen Confession zugethan ist? Der § 76 der Verfassungsurkunde sagt: „die dahin gehörigen Bestimmungen der früheren Religionsreversalien." Nicht die Religionsreversalien selbst treten also ein, sondern nur „die dahingehörigen Bestimmungen" derselben. Die Religionsreversalien sind acht Urkunden, welche von den katholischen Herzogen Württembergs zum Schutz der evangelischen Religion ausgestellt wurden und größtenteils vollkommen gleich lauten. Ihr Hauptinhalt wird von Mohl[1] dahin angegeben: „Diese Reversalien bestimmten, daß der Herzog an dem Religions- und Kirchenzustande des Landes nichts ändern, die protestantische Confession als die einzig erlaubte erhalten, für sich selbst nur einen Privatgottesdienst in Anspruch nehmen, von den Kirchengütern nichts für die Zwecke anderer Confessionen verwenden, endlich die Ausübung des ganzen Kirchenregiments dem Geheimenrate unbedingt überlassen, auch die Behörden, wo es nötig, mit den Ständen über Kirchensachen in Verbindung treten lassen wolle. Nur die Ernennung der Geistlichen aus einer vorgelegten Liste von drei Kandidaten blieb dem Herzoge vorbehalten." Es ist klar, daß zu den nicht dahin gehörigen Bestimmungen dieser Religionsreversalien alle diejenigen zu rechnen sind, welche die alleinige Ausübung der protestantischen Confession und die Beschränkung der Ausübung der katholischen Confession aussprechen; denn diese Bestimmungen sind durch die Verfassung aufgehoben, insbesondere durch den § 91 derselben, welcher bestimmt: „Alle Gesetze und Verordnungen, welche mit einer ausdrücklichen Bestimmung der gegenwärtigen Verfassungsurkunde im Widerspruch

---

staatsbürgerliches Recht ist, wie denn auch auf dem Gebiete des positiven deutschen Staatsrechts die Königswürde nicht als ein öffentliches Amt aufgefaßt wird. Insofern wird allerdings der § 5 der Verfassung durch jenes Reichsgesetz vom 3. Juli 1869 nicht unmittelbar berührt; mittelbar aber doch, sofern immerhin eine gewisse Übereinstimmung bestehen muß zwischen den Normen, welche das Recht zur Succession als Landesherr festsetzen, und denen, welche die Bedingungen zur Ausübung der staatsbürgerlichen Rechte bezeichnen. Vgl. auch noch Bluntschli, Allgemeines Staatsrecht, 5. Aufl. 1876, S. 167.

[1] A. a. O. Bd. II, S. 456.

stehen, sind hiedurch aufgehoben. Die übrigen sind der verfassungsmäßigen Revision unterworfen." Giltig ist von jenen Bestimmungen der Religionsreversalien auch jetzt noch das Verbot, die eingeführte Religions- und Kirchenordnung zu stören oder das Vermögen der protestantischen Kirche für die katholische zu verwenden (letzteres Verbot hat freilich nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß das Kirchengut der evangelischen Kirche in Gemäßheit des bis auf den heutigen Tag noch nicht verwirklichten § 77 der Verfassungsurkunde in seiner abgesonderten Verwaltung wieder hergestellt sei). Was die Erlaubnis zu einem unmittelbaren Verkehr der Behörden mit den Ständen in Kirchenangelegenheiten betrifft, so hat dies jetzt keinen Sinn mehr, weil die Ständeversammlung, in der auch Katholiken sein können, nicht mehr wie im alten württembergischen Herzogtum als Vertreterin der evangelischen Kirche angesehen werden kann. Die Bestimmung dagegen, daß die Ausübung des Kirchenregiments dem Geheimenrate übertragen werde, hat so wie sie lautet, auch keinen Sinn mehr. Zur Zeit der Abfassung der Religionsreversalien hatte jene Bestimmung von dem Übergang des Kirchenregiments auf den Geheimenrat einen guten Sinn. Einmal mußten damals alle Beamte der evangelisch-lutherischen Confession angehören, und sodann bildete der Geheimerat im Herzogtum Württemberg die höchste verwaltende und vollziehende Staatsbehörde. Seitdem hat aber der Geheimerat solche Wandlungen durchgemacht, daß seine Befähigung und Berechtigung zur stellvertretenden Führung des Kirchenregiments über die evangelisch-lutherische Kirche im höchsten Grade zweifelhaft erscheinen muß. Einmal können nach der Verfassung auch Katholiken, bezw. Nichtevangelische überhaupt, im Geheimerate Sitz und Stimme haben, möglicherweise sogar lauter Katholiken, bezw. Nichtevangelische überhaupt.[1] Es versteht sich nun aber von selbst, daß ein Geheimerat, der nicht aus lauter evangelisch-lutherischen Mitgliedern besteht, zu der stellvertretenden Ausübung der Kirchengewalt über die evangelisch-lutherische Kirche weder befähigt noch berechtigt ist. Auch das würde nichts helfen,

[1] Siehe Golther, Der Staat und die katholische Kirche im Königreich Württemberg, 1874, S. 60, 254.

wenn man jene Bestimmung der Religionsreversalien so auslegen wollte, daß etwa nur die evangelisch-lutherischen Mitglieder des Geheimenrates in Stellvertretung des nichtevangelisch-lutherischen Landesherrn die Kirchengewalt über die evangelisch-lutherische Kirche ausüben sollten. Denn einmal ist ja der schon erwähnte Fall denkbar, daß der ganze Geheimerat kein einziges evangelisch-lutherisches Mitglied enthält, und sodann darf nach § 61 der Verfassungsurkunde kein Mitglied des Geheimenrates außer dem Falle, wenn der Gegenstand dasselbe persönlich angeht, von der Teilnahme an den kollegialischen Beratungen ausgeschlossen werden.

Die hier vorhandene Lücke in der Verfassung wurde auch von der verfassungberatenden Versammlung von 1819 anerkannt, und von ihr der Zusatz vorgeschlagen: (die dahin gehörigen Bestimmungen der früheren Religionsreversalien) „bei deren Revision die verfassungsmäßigen Rücksichten werden genommen werden." [1] Von dem Könige aber wurde der Ständeversammlung folgender Bescheid erteilt: „Da gegenwärtig sämtliche Mitglieder des Königlichen Hauses dem evangelischen Glaubensbekenntnisse zugethan sind, somit der Fall, wo eine Revision der Religionsreversalien notwendig werden könnte, voraussichtlich noch lange nicht eintreten möchte, und wenn je der Eintritt dieses Falles wahrscheinlicher werden sollte, immer zu Revision dieser Reversalien Einleitung getroffen werden kann, so scheint die Fassung des Entwurfes § 72 (§ 76) vollkommen zu genügen, und finde Ich daher keinen Grund, dem in Ansehung des letzteren geäußerten Wunsche der Ständeversammlung zu entsprechen." [2] Wie wahrscheinlich oder unwahrscheinlich nun auch damals der Fall eines nichtevangelischen Königs sein mochte, immerhin dürfte Robert von Mohl recht haben, wenn er sagt: „Es dürfte übrigens auch hier der Grundsatz geltend gemacht werden, daß es immer zweckmäßiger ist, ein Gesetz in der Zeit zu beraten und zu beschließen, in welcher die aufgeregte Leidenschaft und der Drang des augenblicklichen Bedürfnisses noch nicht störend einwirken." [3]

---

[1] Fricker a. a. O. S. 341.

[2] Fricker a. a. O. S. 484.

[3] A. a. O. Bd. II, S. 460, Anm. 10.

Allein nicht blos deshalb besteht hier eine Lücke, weil der Geheimerat, welchen die Religionsreversalien als stellvertretenden Inhaber des landesherrlichen Kirchenregiments aufstellen, möglicherweise Nichtevangelische, ja lauter Nichtevangelische enthält, sondern auch deshalb, weil der Geheimerat nicht mehr diejenige politische Bedeutung hat, welche ihm im alten Herzogtum Württemberg zukam. Dort war er die höchste verwaltende und vollziehende Behörde; allein schon nach der Verfassung (§ 54) ist er „die oberste, unmittelbar unter dem König stehende und seiner Hauptbestimmung nach blos beratende Staatsbehörde", und durch das Gesetz vom 1. Juli 1876, betreffend die Bildung eines Staatsministeriums wurde auch die politische Stellung des Geheimerats als Berater der Krone und Vermittler des Verkehrs zwischen König und Ständen in der Hauptsache beseitigt. Was im alten Herzogtum der Geheimerat war, ist jetzt, seit dem 1. Juli 1876, das Staatsministerium.

Aus dem Bisherigen erhellt zur Genüge, wie reformbedürftig der § 76 der Verfassungsurkunde ist. Wir fügen zum Schlusse noch einen Reformversuch an, nemlich den vom evangelischen Synodus in seinem Anbringen vom 2. März 1858 vorgeschlagenen Entwurf eines Kirchengesetzes, betreffend die Anwendung der früheren Religionsreversalien, welcher also lautet[1]:

In Betreff der Anwendung der früheren Religionsreversalien, deren Bestimmungen in dem in § 76 der Staatsverfassungsurkunde vorgesehenen Fall in Hinsicht auf die Ausübung der dem Könige in der evangelischen Landeskirche zukommenden Episkopalrechte einzutreten haben, verfügen Wir auf den Antrag des evangeschen Synodus (mit der Zustimmung Unserer evangelischen Landessynode) wie folgt:

§ 1.

Wenn der König einer andern als der evangelischen Confession zugethan ist, so tritt in der Ausübung der landesherrlichen Kirchenregimentsrechte in der evangelischen Landeskirche ein Collegium an seine Stelle, das aus den der gedachten Kirche angehörigen o r d e n t l i c h e n Mitgliedern des K. Geheimenrats zusammengesetzt ist und den Namen des evangelischen Geheimenrates führt.

[1] Im Allgemeinen Kirchenblatt 1858, 310 f.

Dasselbe hat mit Einschluß des Vorsitzenden aus mindestens fünf Mitgliedern zu bestehen und ist mit drei Mitgliedern beschlußfähig.

§ 2.

So weit die Genossen der evangelischen Landeskirche unter den ordentlichen Mitgliedern des Geheimenrates die vorgeschriebene geringste Mitgliederzahl des Collegiums (§ 1) nicht ausfüllen, werden die jener Kirche angehörigen Vorstände des Obertribunals zu demselben nach der zwischen ihren Ämtern bestehenden Rangfolge beigezogen. Zu der auf diese Art nicht zu bewerkstelligenden Ergänzung des Collegiums dient eine durch die Wahl der Landessynode hergestellte Liste von Ersatzmännern, welche der König durchgesehen und die ihm etwa mißfälligen Personen aus derselben entfernt hat. Die Reihenfolge der Einberufung dieser Ersatzmänner in den evangelischen Geheimenrat bestimmt sich nach dem natürlichen Alter derselben, so daß der ältere dem jüngeren vorgeht und bei gleichem Alter das Los entscheidet.

§ 3.

Die eingerufenen Ersatzmänner haben aus dem Collegium auszutreten, sobald und soweit ihre Stellen in demselben mit ordentlichen Geheimeratsmitgliedern besetzt werden können. Die Reihenfolge des Austritts der Ersatzmänner ist die umgekehrte ihres Eintritts.

§ 4.

Das evangelische Geheimeratskollegium übt die ihm übertragenen Befugnisse in ihrer ganzen Ausdehnung selbständig ohne Anbringen an das Staatsoberhaupt aus. Hinsichtlich der in seinem Auftrag nicht begriffenen Wahrung der verfassungsgemäß bestehenden Staatshoheitsrechte gegenüber der evangelischen Landeskirche steht mit ihm das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens im Verkehr, durch welches ihm auch die in dieser Beziehung gefaßten landesherrlichen Entschließungen übermittelt werden.

§ 5.

Die vorstehenden Bestimmungen bilden einen Verfassungsbestandteil der evangelischen Landeskirche, der nur in den für kirchliche Grundgesetze vorgeschriebenen Formen (und mit Anerkennung der Staatsgesetzgebung) geändert werden kann.

Jesus und die Davididen.

Von Dekan Jäger in Tuttlingen.

Sowohl Jesaias, der vom Hause Davids auf das Geschlecht Isai's zurückweist, als Micha, welcher geradezu Bethlehem nennt, geben uns eine Andeutung darüber, daß zu ihren Zeiten schon die ernsteren und ärmeren Glieder des weitverzweigten Davidsgeschlechtes von Jerusalem und von dem gefährlichen und üppigen Hofleben weg sich nach Bethlehem, als dem Ursitz der Familie, zurückgezogen hatten. Auch hätte das Büchlein Ruth den Weg in den Kanon des Alten Testaments nicht gefunden, wenn die bethlehemitischen Davididen nicht in der Not der späteren Zeiten den Mittelpunkt für viele propheten-gläubige Israeliten geworden wären. Vielleicht hat schon in der Zeit Salomos und dann unter dem Schreckensregiment einer Athalja der Zusammenschluß der Davidsleute um die Familienheiligtümer in Bethlehem Bestand gewonnen. Wie zäh die Davidssprößlinge an ihrem Heimatrecht im Ursitz des Geschlechts, in Bethlehem, hingen, geht aus der vom Lukasevangelium aufbewahrten Erinnerung an die mühsamen Reisen auswärts zerstreut wohnender Davididen zu der Schatzung hervor: Denn es ist lächerliche Falschdeutung, wenn gewisse Ausleger dem Lukasevangelium die Vorstellung andichten, als hätte jeder Israelit damals sich da einschätzen lassen müssen, wo vor 1000 Jahren seine Vorfahren gelebt. Vielmehr wird es eben als eine auffallende Ausnahme, welche gerade nur die Davidsleute traf, berichtet, daß diese sich in Bethlehem stellen mußten: und dies konnte nur darin seinen Grund haben, daß die Davididen eben nirgends außer in Bethlehem Bürger- und Heimatrechte haben wollten. (Dies stimmt auch ganz überein mit der bei vielen alten Völkern und Geschlechtern sich findenden Sitte: auch ein römischer Bürger mußte, wenn er sein politisches Wahlrecht und gewisse Privilegien geltend machen wollte, dazu nach Rom reisen und noch in unsern Zeiten kann sich kein Chinese ganz als Bürger und Einheimischer in einem nicht-chinesischen Lande denken, wenigstens seine Gebeine müssen zurück in die heimatliche Erde.) — In diesen Kreisen der teils in Bethlehem selbst — meist in großer Armut — zusammengesiedelten, teils auf Bethlehem aus fernen Aufenthaltsorten hin-

schauenden Davididen herrschte messianisch-legitimistischer Geist. Auch die Mutter Jesu ist im Lukasevangelium geschildert als eine von diesem Geist erfüllte Psalmdichterin, welche im Voraus schon darüber jubelt, daß Gott „die Gewaltigen vom Stuhle stößt und erhebet die Niedrigen“ (Luc. 1 V. 52). Aber auch Israeliten aus andern Geschlechtern und Stämmen haben in der Not der Zeiten um diese bethlehemitischen Davididen sich gesammelt: und wie innig die von dem essenischen Schwindel sich fernhaltenden Stillen im Lande verbunden waren mit den Davidsleuten, davon giebt uns die Erzählung des Lukasevangeliums von den Begegnungen der Maria mit einer Elisabeth, einem Simeon und einer Hanna ein im Wesentlichen richtiges, wenn auch ins Kleine gezeichnetes Bild: auch die Erzählung von der Freude der Hirten auf dem Felde bei Bethlehem über die Himmelsbotschaft zeigt, wie in den unteren Schichten des jüdischen Volks die Hoffnung auf die Reste des Davidshauses gerichtet war. Die Hauptmasse des jüdischen Volkes blieb jedoch anfangs diesen Kreisen fern: das jerusalemitische Pharisäer- und Sadducäertum gab hier den Ton an, obwohl das Zusammenhalten der ernstlich messias-gläubigen Stillen im Lande mit den glaubenstreuen standhaften Davididen nicht unbemerkt blieb und nach dem Berichte des Matthäusevangeliums einen die Sammlung in Bethlehem sprengenden Gewaltstreich des mißtrauischen Herodes zur Folge hatte, so daß Bethlehem bald ganz in den Hintergrund tritt, zumal nachdem das Auftreten des Täufers, der diesen legitimistisch-gläubigen Kreisen entstammt, die Volksmassen in weiteren Kreisen in Bewegung gebracht hatte. Dennoch blieb auch unter diesem Umschwung im jüdischen Volksleben das Auge des Volks auf die Davididen gerichtet, welche immer eifriger sich vertieften in Stammbaums-Zahlen-Deuterei. Der Stammbaum im Lukas-Evangelium zählt von Jesus rückwärts bis Serubabel dreimal sieben Glieder, von da ab bis auf David wieder dreimal sieben Glieder, also zusammen sechs mal sieben Glieder: und von da ab bis auf Adam fünf mal sieben Glieder. Was soll dieser Rythmus bedeuten? Es ist doch wohl kaum zu bezweifeln, daß Stammbaumrechner, welche von Adam bis auf David die heilige Sabbathszahl fünfmal, von David bis auf Jesus sechsmal herausrechnen, für die

mit Jesus beginnende Zeit die potenzierte Sabbathszahl, also sieben Siebener, die Jubiläumszahl im Auge haben. Bei Matthäus finden wir eine andere Art der Zahlendeuterei, bei welcher nicht alle, sondern nur die aus irgend welchen Gründen für hervorragendere Persönlichkeiten gehaltenen Glieder gezählt werden und es gelingen konnte, von Abraham an sechs mal sieben Glieder herauszulesen, um mit Jesus auf eine Jubiläumszahl überzugehen. Mit solchen Bestrebungen kam aber das geistige Leben in diesen Kreisen in eine ungesunde Richtung, die sogar dem Täufer schon lästig wurde, und ihn veranlaßte, vor dem Pochen auf die leibliche Abstammung von den Trägern und Vermittlern der alttestamentl. Verheißung zu warnen. Aber trotzdem hat das gesamte altpalästinensische Judenchristentum noch einmal es versucht, das Davididentum der Kirche einzuimpfen. Der Bruder Jesu, Jakobus, wurde auf den Schild gehoben, zur Hauptsäule der Urkirche gemacht neben Petrus, Johannes und Paulus und sein Name zu Agitationen benützt, denen er selbst widersprach. Es half aber sein Widerspruch doch nicht bei allen: der Traum von der cathedra des Jakobus wurde fortgeträumt und in den Clementinischen Homilien zu einem hierarchischen System ausgedichtet: auch die Trümmer der palästinischen Judenchristengemeinde hielten fest darauf, leibliche Verwandte Jesu, also Davididen, zu Vorstehern zu haben. Zur Erklärung dieses nachhaltigen Ansehens der Davidssprößlinge dient wohl auch die Berücksichtigung der Thatsache, daß seit der Spaltung des Davidsreichs in das Reich Juda und in das Zehnstämmereich, die von Aaron abstammenden Priesterfamilien im Reiche Juda dem Hofe näher rückten. Nach der Stelle 2 Chron. 22 V. 11 war die Gattin des Hohepriesters Jojada eine Königstochter aus Davids Geschlecht, die Schwester des Königs Joas: und 2 Chron. 24 V. 3 wird berichtet, daß der Hohepriester Jojada dem König Joas seine zwei Frauen wählte. Wie er gewählt hat, kann man vermuten, wenn man damit vergleicht die Erzählung in 2 Chron. 24 V. 17 f., nach welcher der nicht-priesterliche Landadel unter Athalja götzendienerisch geworden war und den Tod des Hohepriesters Jojada sofort benützte, um die am Hofe bisher allmählige Priesterpartei aus Aarons Geschlecht zu stürzen. Schwerlich wird Jojada Töchter dieses halbheidnisch gewordenen

Landadels dem König zu Frauen bestimmt haben. Der Bericht des Chronisten über die Verehlichung des Joas, die doch, wenn ohne besondere Folgen, auch keiner Erwähnung wert geachtet worden wäre, kann doch nur verstanden werden als Erinnerung an die zwischen Davids und Aarons Geschlecht in besseren Zeiten begründete Familienverbrüderung, durch welche dem Zug zur Verweltlichung im Davidshause ein heilsames Gegenwicht entgegengestellt wurde, welches allerdings auch zu allerlei Reibungen und Parteikämpfen in den Hofkreisen führte. Der Sohn des Hohepriesters Jojada hat in diesen Kämpfen den Märtyrertod gefunden und steht an der Spitze der aus dem Aaronsgeschlecht stammenden Märtyrerpropheten, welche es für ihren auch durch Familiengemeinschaft erleichterten und gewiesenen Beruf erkannten, der Entartung des Davidsgeschlechts und seines Regiments entgegenzutreten und an seinen höheren Beruf zu erinnern. Aus diesem mit dem Hause Davids verwachsenen Aaronsgeschlechte stammt nach Luc. 1 V. 5 Elisabeth, die Mutter des Täufers Johannes und nach Luc. 1 V. 36 auch Maria, die Mutter Jesu: denn Elisabeth wird ausdrücklich als ihre *συγγενις* bezeichnet. Daher ist es auch wohl begreiflich, daß, nachdem einmal die Mutter Jesu und seine Brüder sich wieder zurecht gefunden und in den Kreis der Urgemeinde eingetreten waren, dieser Vorgang im Kreise der ganzen priesterlichen Sippschaft nachwirkte und so kann denn die Apostelgeschichte schon 6 V. 7 berichten, daß viele Priester dem Glauben gehorsam wurden und einen wesentlichen Bestandteil der judenchristlichen Muttergemeinde zu Jerusalem unter der Führerschaft des Bruders Jesu, Jakobus, bildeten.

In diesen mit einander zu Einem königlich-priesterlichen Geschlecht verbundenen Familienkreisen und unter den um sie sich sammelnden frommen Israeliten stund der Glaube an die alten Messiasverheißungen fest: gehörten doch der Prophet Sacharja, der Sohn des Hohepriesters Jojada, wahrscheinlich somit Neffe des Königs Joas, Daniel aus königlichem Geschlecht, Jeremias und Hesekiel, beide aus edlen Priesterfamilien stammend, und wahrscheinlich auch der durch seine Stellung im Tempel seine

priesterliche Stellung verrathende Jesaias, vielleicht auch Joel, Zephanja und Haggai zu den Vorfahren dieser Davidisch-Aaronitischen Sippe. Wir finden auch sowohl im Lobgesang der Maria als in dem Lobgesang des Zacharias den „Knecht Jehovas" wieder in dem doppelten Sinne „des Dieners Gottes Israel" Luc. 1 V. 54 und „des Dieners Gottes David" Luc. 1 V. 69: das Idealbild des vollkommenen Märtyrerpropheten floß zusammen mit dem Idealbild des durch Leidensproben bewährten vollkommenen Davidssohnes und mit dem Idealbild der treuen und im Feuer der Trübsal geläuterten Gottesvolksgemeinde. In diese Kreise konnte weder der pharisäische noch der sadducäische Rabbinismus tiefer eindringen, obwohl die mächtigeren Zweige des Priestergeschlechts ihm bald verfallen waren; ebenso wenig aber auch der platonisierende Essenismus oder das politisierende Zelotentum, das die Brutstätte aller falschen Propheten und messianischen Schwindler war. — Aus ihrer Verborgenheit traten diese Leute zum erstenmal wieder hervor ins öffentliche Leben im Gefolge des aus ihren Kreisen stammenden Täufers Johannes. Denn auch die Makkabäerzeit hatte unter ihnen nur apokalyptische Verwertung alter Sagen von den Erlebnissen und dem Wirken Daniels (vgl. Hesekiel 14 V. 14) und Henochs (vgl. Brief Judä 14 f.) zur Reife gebracht; denn sie wollten mehr als eine bloße Befreiung des jüdischen Volks von politischem und religiösem Druck: sie warteten auf eine Wiedergeburt des israelitischen Volkes im ächt theokratischen und prophetischen Geiste unter der Führung eines durch göttliche wunderbare Offenbarungsthat aus dem Geschlechte Davids erweckten heiligen Gotteshelden. „Der Löwe vom Stamme Juda, die Wurzel Davids, welche Macht erlangt, die Geheimnisse der Weissagung aufzuschließen und zu erfüllen" (Offenb. Joh. 5, V. 5). — Das war der Gegenstand ihrer Hoffnung: von ihm erwartete sie die Taufe mit dem heiligen Geiste und mit Feuer und daß er die Wurfschaufel zur Hand nehme, seine Tenne zu fegen und das geläuterte Volk Gottes um sich sammeln.

Wie setzt sich nun Jesus, als der Sohn der Maria zu diesem Kreise durch Geburt gehörig, mit diesem seinem Geschlecht und dem Anhang desselben auseinander, — diese Frage läßt sich in

der Hauptsache aus den Berichten der Evangelien beantworten, wenn man die gegebenen Andeutungen genau ins Auge faßt. In seinem zwölften Lebensjahr, also in einem Alter, in welchem ein junger Mensch in palästinensischem Klima mindestens die Reife eines sechszehnjährigen Jünglings aus unseren kälteren Gegenden erreicht hat, sieht er sich genötigt, seine Eltern aufmerksam zu machen auf einen unbegreiflichen Widerspruch, in welchen sie durch ihren Vorhalt und ihr falsches Suchen sich gesetzt haben mit ihrer Kenntnis von seinem bisherigen Vorleben. Das war ein Wetterleuchten, das den späteren nie mehr ganz geheilten Bruch vorausahnen ließ. Der Evangelist deutet dieß auch dadurch an, daß er es für nötig findet, ausdrücklich beizufügen, wie wenig Verständnis für seinen Vorhalt der Jüngling bei den Seinigen gefunden, wie er aber auf weitere Auseinandersetzung verzichtend mit ihnen heimging und sich ihrer Auktorität unterwarf. *Ην υποτασσομενος αυτοις*, so etwas herber als gewöhnlich übersetzt wird, — lautet der Bericht. Aber das von vielen Theologen dem Herrn angedichtete ungestörte Stillleben im Elternhause bis ins dreißigste Jahr ist eine Fabel, von der die Evangelien nichts wissen wollen. Denn das Lukasevangelium berichtet ausdrücklich, daß er schon damals die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zog und dabei allerdings zunächst Wohlgefallen erfahren durfte: aber darauf lassen die evangelischen Berichte ein sehr auffallendes bedenkliches Stillschweigen über die Beziehungen Jesu zu seiner Verwandtschaft folgen. Der einzige Evangelist Johannes, welcher über die Mutter Jesu und seine Geschwister aus der ersten Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu etwas zu berichten für gut findet, weiß von einer sehr schroffen Zur-Ruhe-Verweisung der Mutter durch den Sohn zu erzählen, der ihr geradezu den Mutternamen versagt: 1 V. 11 berichtet zwar, daß seine Jünger an ihn glaubten; aber im folgenden Vers weiß er von Mutter und Brüdern Jesu nur zu sagen, daß sie ihm nach Kapernaum folgten, aber Jesus und seine Jünger hätten diesen ersten Aufenthalt abgekürzt. Von da an verschwinden Mutter und Brüder aus seiner Begleitung: von einem „Glauben“ derselben an Jesum ist nichts gesagt und in diesem Zusammenhang neben der den Glauben der Jünger nachdrücklich hervorhebenden,

Bemerkung und der bloß das belästigende Mitziehen nach Kapernaum von der Mutter und den Brüdern erwähnenden Äußerung, ist solches Schweigen eine zwar schonende aber doch deutliche Bestätigung der Thatsache, daß der Herr, als er sein öffentliches Lehramt antrat, schon belastet war mit schmerzlichen Erfahrungen von der Unfähigkeit seiner nächsten Angehörigen zum Verständnis seiner Wege und den Entschluß, bei nächster Gelegenheit sich ihres hemmenden Einflusses zu erledigen, hatte fassen müssen. Das Johannesevangelium nimmt auch keinen Anstand, ausführlich zu berichten, wie der Herr, als es sich um seine erste Reise zum Laubhüttenfest handelte, die Versuche seiner Brüder, sein Thun zu beeinflussen, abwies mit Worten, in welchen er ihnen rund heraus erklärte, daß er sie in seiner Umgebung und Begleitung nicht brauchen könne und von ihnen unbelästigt sein wolle. — Unter den dienenden Frauen in dem Gefolge des Herrn finden wir die Mutter Jesu nicht; und wenn die Vermutung Renans, Maria sei die zweite Frau Josephs und nur die Stiefmutter der oft erwähnten Brüder und Schwestern Jesu gewesen, richtig wäre, so war es nur um so auffallender, daß sie bei erwachsenen Stiefkindern sitzen blieb und den rechten einzigen Sohn nicht begleitete. Wie die Leute das verstehen mußten, hat der Herr selbst schonungslos bestätigt, wenn er gelegentlich bemerkte, er hätte nicht, wo er sein Haupt hinlege und sei heimatloser, als Vögel und Füchse: er habe die Erfahrung gemacht, daß ein Prophet am wenigsten gelte in seiner Heimat und in seinem Vaterhause. Nehmen wir dazu die derbe Abweisung, welche Mutter und Geschwister nach dem Berichte der synoptischen Evangelien von dem Herrn erfuhren, und die kurz vorher gegebene Erklärung über den an ihm irre gewordenen Täufer Johannes, der ja doch gerade demselben Geschlechterkreise angehört, aus welchem Jesus stammte: so haben wir damit genügende Beweise dafür, daß es schon vor dem öffentlichen Auftreten Jesu, so lange er sich noch in dem engeren Kreise der davidisch-aaronischen Geschlechterverbrüderung bewegte, an Drängeleien und Mißverständnissen infolge der noch nicht geklärten Hoffnungen, die man auf ihn setzte, nicht gefehlt hat Auch der Täufer Johannes kann damit nicht so ganz unbekannt gewesen sein; auch sein Urteil scheint einige Zeit geschwankt zu

haben, was die widersprechenden Äußerungen des Täufers über Jesum, wie sie das Evangelium Johannis erzählt, genügend erklärt, und seine Zweifel, die ihm im Gefängnisse kamen, waren eben ein Rückfall in frühere Unklarheiten: denn sonst hätte der Herr nicht sagen können, der Täufer Johannes stehe noch unter dem Kleinsten im Himmelreich d. h. der Täufer habe den Beweis geliefert, daß er sich nicht mehr über die Schwelle alttestamentlich beschränkter Auffassung des zu erwartenden Erlösers hinausbringen lasse. Welcher Art aber die von Jesu im Kreise seiner Verwandtschaft und ihres Anhangs bestandenen Anfechtungen mit unzulässigen Erwartungen und Zumutungen gewesen sind, davon giebt wohl auch die Geschichte von der Versuchung Jesu in der Wüste ein allerdings auf daraus zu ziehende Folgerungen ausgemaltes Bild. Denn wenn Jesus in Erinnerung an diese Versuchungen später dem Petrus die Worte zugerufen hat: „hebe dich weg von mir, Satan, du bist mir ärgerlich u. s. w.,“ so bestätigt er mittelbar durch solche Worte, daß die Versuchung in der Wüste ihm eben die satanischen Folgerungen aus all den menschlichen Meinungen und Zumutungen klar gemacht hat, welche Petrus nur wiederholt hat, die ihm aber von früherer Zeit her aus seinem Verwandtschaftskreise wohl bekannt waren. Unter allen den Jüngern Jesu stunden seinem Verwandtschaftskreise am nächsten die Zebedaiden; einem derselben hat Jesus noch am Kreuz seine zur Besinnung gekommene Mutter anvertraut, nachdem sie sich von seinen noch ferne bleibenden Geschwistern getrennt und ihrem sterbenden Sohne im Anschluß an einige dienende Frauen seines Gefolges sich wieder zugewandt hatte. Aber auch die Jonasöhne Petrus und Andreas gehörten vorher schon zu dem um die Davididen gesammelten Anhängerkreise: denn sonst hätte der Herr seine öffentliche Wirksamkeit nach Taufe und Versuchung nicht so schnell mit ihrer Berufung in seine Gefolgschaft einleiten können. Es ist ganz unglaublich, daß diese jungen Männer Heimat, Gewerb, Eltern und Angehörige so hart abbrechend hätten verlassen und dem Herrn nachfolgen können, wenn sie von Jesu nichts weiter gewußt hätten, als die erst kurze Zeit dauernden Anfänge seiner öffentlichen Wirksamkeit: nur wenn sie in diesen den Grund fanden, die schon vorher sie mit berührenden an die Person Jesu

geknüpften Erwartungen und Fragen bestätigt und entschieden zu sehen, ist ihr entschlossenes, derb abbrechendes Sichanschließen an Jesum verständlich. Er erntet hier, auf rasche Entscheidung drängend, die Früchte der Wirksamkeit des Täufers und zerreißt das Band, das seine ersten in die Nachfolge berufenen Jünger noch unter dem Bann der übrigen schwankenden, zeitweise an ihm irre gewordenen Glieder der davidisch-aaronischen Geschlechterverbrüderung und ihres Anhangs unter den frommen Israeliten festhielt. Daß die Evangelien auf diese Vorgeschichte der Jünger Jesu nicht näher eingehen, so wenig als auf seine vor seinem öffentlichen Auftreten vorgekommenen Reibungen mit seiner Geschlechtsgenossenschaft, hat denselben Grund, wie das schonende Stillschweigen der Apostelgeschichte über manche von Paulus in seinen Briefen angedeuteten Anfechtungen durch falsche Brüder. Nachdem viele sich eines Besseren besonnen und die Hauptmasse, zumal die Führer aus diesen längere Zeit widerstrebenden Kreisen sich für den Herrn entschieden hatten, wollte man nicht alle Einzelnheiten aus diesen in engeren Kreisen ausgefochtenen Kämpfen im Andenken der Gemeinde zur Beschämung der neugewonnenen Freunde festhalten. Männer wie Jakobus, der Bruder des Herrn, hatten längst sich bewährt in den Bemühungen durch friedenstiftende, förderlich vermittelnde Thätigkeit in der apostolischen Gemeinde die früher begangene Sünde wieder gut zu machen: sie sollten nicht besonders blosgestellt werden. Ganz verschwiegen und dem Gedächtnis der Gemeinde entzogen sollte es aber auch nicht werden, weil denn doch auch aus dem Davididenkreise und den mit ihm verbrüderten Aaronitenfamilien, sowie aus der Schaar der an diese sich anschließenden Stillen im Lande viele noch lange durch Widerspruch, Zögerungen, Halbheiten, Rückfälle, Krummdeutungen, Einmischung alter Vorurteile in alter und neuer Form lästig und gefährlich wurden. Deshalb ist es bezeichnend, daß sämtliche Evangelien bestimmt hinweisen auf die Scheidung der Jünger des Herrn von seinen Brüdern und auf den zwischen dem Täufer und seinem Gefolge einerseits und dem Herrn und seiner Jüngerschaft andererseits doch übrig gebliebenen Gegensatz. Es ist dies ein Protest gegen jeden Versuch der an Jesu nach dem Fleische hängenden Sippschaft und ihres Gefolges, sich die Vormundschaft und Ober-

leitung über die Urgemeinde anzumaßen und die Apostel zu terrorisieren. In diesem Punkt stehen auch die Evangelien alle auf der Seite des Apostels Paulus in seinem Kampf gegen den Terrorismus der den Namen des Bruders Jesu mißbrauchenden Judenchristen. Sämtliche Evangelien bestätigen bei aller die einzelnen Personen möglichst schonenden und manches Gravierende verschweigenden, pietätsvollen Rücksichtnahme die durchgreifende Scheidung des Herrn und seiner Jüngerschaft aus dem Banne des zu Übergriffen aufgelegten religiös-politischen Legitimismus der Davididen- und der mit ihnen verbrüderten Aaroniterkreise, welche in ihrer Weise den Primat des messiasgläubigen Kernes des israelitischen Volkes aufrichten wollten. In der apostolischen Zeit richtete sich das Bestreben dieser Kreise, soweit sie in die jerusalemische Gemeinde hereinkamen, besonders darauf, die Ausdehnung der christlichen Kirche auf die Heidenwelt möglichst lange zu verzögern, bis die Festigung des Bestandes einer israelitisch christlichen Volkskirche erreicht wäre. Dann erst sollte die Heidenwelt beigezogen werden; denn sie wußten recht wohl, daß dies des Herrn Wille und Befehl war. Deshalb gaben sie auch teilweise nach, als Petrus gezwungen wurde, den Kornelius zu taufen. Denn zunächst hätte dieser Zwischenfall benützt werden können zur Aufstellung des Grundsatzes, daß die Taufe eines Heiden nur ausnahmsweise zulässig sei, wenn dazu Dispensation durch eine außerordentliche göttliche Offenbarung gegeben werde. Daß diese Deutung wenigstens von Jakobus, dem Bruder des Herrn, und den meisten der seiner Auktorität folgenden Judenchristen nicht gewagt worden ist, zeigt deutlich, daß ehrlich-christliche Davididen so gut, wie die Urapostel in ihrem Gedächtnis Worte und Befehle des Herrn bewahrt hatten, welche die Berücksichtigung und Berufung der Heidenwelt dringlich und von allen partikularistischen Schranken frei machten. Jakobus drang mit seiner vermittelnden Erklärung durch, was nicht möglich gewesen wäre, wenn er nicht den Rückhalt bestimmter, der Gemeinde bekannter Befehle des Herrn gehabt hätte. Die Mehrzahl der um den Bruder des Herrn geschaarten Judenchristen folgte seiner Entscheidung. Aber derselbe Jakobus hielt es doch für seine besondere ihm vom Herrn zugeteilte Aufgabe, von dem Volke Israel

das Gericht der Verwerfung und Verstockung möglichst lange fern zu halten. So kurzen Prozeß mit widerchristlichen Juden zu machen, wie dies Paulus und Barnabas nach Ap.-Gesch. 13 V. 46 ff. thaten, war ihm nicht möglich und wohl auch nicht vom Herrn erlaubt. Sein Ausharren und Sterben auf dem Posten des auf Israel sich beschränkenden Missionars sollte den Beweis liefern, daß alle Geduld und Langmut des Herrn an Israel erschöpft wurde. In diesem Sinn hat er auch noch den Brief geschrieben, der im neutestamentlichen Kanon aufbewahrt und wohl schwerlich durch Epigonenhand geändert worden ist. — Wie sich nun Maria, die Mutter des Herrn, in der Muttergemeinde zu Jerusalem zu allen diesen Fragen gestellt hat, darüber schweigt die Apostelgeschichte, obwohl sie von demselben Manne verfaßt ist, der das Lukasevangelium geschrieben und in demselben sich so eingehend um die Mitteilung von Überlieferungen über die Mutter des Herrn bemüht hat. Nur einmal wird sie in der Apostelgeschichte erwähnt (1 V. 14), als eingetreten in das weibliche Gefolge der Apostel und begleitet von den Brüdern Jesu. Wie weit das teilweise an den Traum Josephs erinnernde Gesicht in der Offenbarung (12) auf sie anspielt und in ihr den geläuterten Rest des von Gott zur königlichen Würde im Reiche Gottes berufenen Davidsgeschlechts personifiziert vorstellt und verherrlicht, ist nicht sicher festzustellen, scheint aber doch wahrscheinlich; doch ist sie auch in dieser Vision nur Nebenperson: für den katholischen Mariendienst bietet diese Stelle keinerlei Halt, aber der letzte Vers in Kap. 12 verräth eine besondere Teilnahme für die Trübsale, welche in den Verfolgungszeiten kamen über die „Übrigen vom Samen des Weibes, die da Gottes Gebote halten und haben das Zeugnis Jesu Christi." — Man muß anerkennen, daß gerade in diesen so schwer vorwärts zu bringenden davidisch-aaronitisch-judenchristlichen Kreisen eine Seite in der Stiftung Jesu Christi die nötige kräftige Vertretung gefunden hat, welche durch das rasche Vorgehen der nach außen missionierenden Apostel ohne solches Gegengewicht leicht auf die Dauer geschädigt worden wäre, — nämlich das im engeren Sinn des Wortes kirchlich-theokratische Element. Dies erkennt der Apostel Paulus selbst in sehr starken Ausdrücken an, wenn er Galat. 2 V. 2 erklärt, er wäre mit seinen zentrifugalen Leist-

ungen ins Bodenlose (εις κενον) gekommen, wenn er sich nicht mit den Uraposteln und dem Bruder des Herrn verständigt hätte zu einer die Einheit der neutestamentlichen Gemeinde bestätigenden und fördernden, überall unter den gläubigen Gliedern der zerstreuten Gemeinden bekannt zu gebenden Berufsgemeinschaft im Dienste des Reiches Gottes und des Herrn Jesu Christi. Daß die einzelnen bekehrten Juden und Heiden allerorten sich doch zu betrachten und zu halten haben als zusammenhaltende und für einander einstehende und sich bekümmernde Glieder Eines neutestamentlichen königlich-priesterlichen Gottesvolksgeschlechtes, daß sie in solchem Zusammenschluß mit einem wuchtigen Bekenntnis des Namens Jesu Christi der Welt und allen sonstigen in ihr bestehenden Auktoritäten und Gemeinschaftsbildungen sich darstellen und für die höhere, über dieselben übergreifende Auktorität der neutestamentlichen Gottesvolksstiftung Jesu Christi einstehen müssen, und daß deshalb namentlich die an der Spitze der einzelnen Gemeinden und Gemeindegruppen stehenden Führer jede dem Evangelium von Jesu Christo zum Lauf durch die Welt und zum Eindringen ins geistige Leben der Menschheit dienliche gliedliche Handreichung und Einordnung einander um Christi willen schuldig sind: das hätte in den Briefen der Apostel, auch des Paulus, die nötige scharfe Betonung nicht erhalten, wenn das Erbstück des theokratischen Geistes, welches die Davididen bewahrt hatten, in der Urgemeinde nicht wiederbelebt worden wäre in geläuterter Form. Nur die beschränkt hierarchische und fleischlich legitimistische Umhüllung, welche dem national-jüdischen, fleischlichen Übermut Nahrung gewährte, mußte gesprengt werden, damit nicht in der Christenheit eine kastenartig sich abschließende und die Gemeinde tyrannisierende Aristokratie sich bilde. Denn es lag auch den versöhnlichen Judenchristen sehr nahe, den durch Beschneidung ihrem engeren Kreise hinzugefügten Heidenchristen als ein nun auf eine höhere Stufe christlicher Heiligkeit vorgerücktes Gemeindeglied zu begrüßen und ihm wie sich selbst, die mit jeder höheren Rangstufe verbundenen Vorrechte zuzuschreiben. Weil die Neigung zu solcher Verkehrung der theokratischen Richtung immer wieder bei den um die Davididen sich schaarenden Judenchristen sich einstellte, darum mußte der israelitische

Zweig der apostolischen und nachapostolischen Kirche untergehen — aber erst nachdem der vom Judenchristentum vertretene theokratisch-zentripetale Zug Gemeingut aller christlichen Kreise geworden war und seinen reinen maßgebenden Ausdruck gefunden hatte, wie wir ihn schon 1 Kor. 12 und 13 vorbereitet und im Brief an die Epheser und 1 Petri 2 V. 5—10 vollends ausgeprägt finden. Seitdem besteht in der christlichen Kirche ein nie ganz zu unterdrückendes Mißtrauen sowohl gegen jede, die Pflicht und das Bedürfnis gliedlicher Einordnung ins Ganze der Christenheit außer Acht lassende Fortschrittsbestrebung, als gegen kastenartig sich der Gemeinde gegenüber stellende kirchliche Zunftherrschaft.

Das heilige Abendmahl und das Passahmahl.

Ein Versuch von Pfarrer **Dr. Haller** in Waldmannshofen.

Die traditionelle Betrachtungsweise findet zwischen Beschneidung und Taufe, Abendmahl und Passah eine deutliche Parallele. So allgemein auch diese Annahme ist und so viel Bestechendes sie auch für sich hat, so fragt es sich dennoch, ob der göttliche Stifter mit Beziehung auf das Passahmahl sein letztes Vermächtnis gemacht hat, ja ob überhaupt das h. Abendmahl im Anschluß an das Passahmahl eingesetzt wurde? Diese Frage veranlaßt uns, zunächst 1) die Verschiedenheit der Zeit beider Handlungen nach den geschichtlichen Zeugnissen zu erwägen. Freilich erscheint ein solcher Zweifel überflüssig, wenn man die einstimmigen Zeugnisse der Synoptiker hierüber vernimmt. Denn Marcus (14, 12 ff.) erzählt: *Και τη πρωτη ημερα των αζυμων, οτε το πασχα εϑυον, λεγουσιν... που ϑελεις απελϑοντες ετοιμασωμεν ινα φαγης το πασχα... και ητοιμασαν το πασχα. Και οψιας γενομενης ερχεται μετα των δωδεκα. Και ανακειμενων αυτων και εσϑιοντων ο Ιησους ειπεν* — das über Judas. *Και εσϑιοντων αυτων λαβων* etc. — nun folgt das Abendmahl. Ganz so berichtet auch Matthäus, ebenso Lucas, der noch das Wort Jesu erwähnt (22, 15): *επιϑυμια επεϑυμησα τουτο το πασχα φαγειν μεϑ' υμων προ του με παϑειν.* Nach diesen drei Berichten wäre nichts gewisser, als daß Jesus das Abendmahl

bei Gelegenheit eines Passahmahles, also nach jüdischem Kalender am Abend des 14. (zum 15.) Nisan gestiftet hat. Aber ebenso bestimmt erzählt Johannes, daß Jesus am 14. Nisan als das Passahlamm gestorben sei (19, 31 ff.) und den Tag zuvor das letzte Mahl mit seinen Jüngern gehalten habe. Es ist hier nicht der Ort, dieses schwierigste Problem der neutestamentlichen Kritik zu lösen, ein Problem, an welchem sich die gewiegtesten Theologen versucht haben. Aber man wird nicht leugnen, daß der johanneische Bericht sehr vieles für sich hat, an äußeren und inneren Gründen, bei Johannes selbst, aber auch bei den Synoptikern. Die Gefangennahme, die Sitzung des Synedriums, die Verhandlungen mit Pilatus und Herodes wegen der Hinrichtung und zwar nicht bloß eines religiösen, sondern auch von gemeinen Verbrechern, die Kreuzesabnahme, die Bereitung von Spezereien, die Grablegung durch den Pharisäer Joseph, das Kreuztragen des *απ αγρου* kommenden Simon von Cyrene, die Bezeichnung *παρασκευη* für den Todestag — das alles paßt nicht zu dem strengsabbathlichen Charakter des 15. Nisan, wie er sowohl im Priestercodex als auch im Talmud unbedingt verlangt ist. Auch wenn ein großer Teil an der Tötung Jesu den Römern zukam, so haben doch die Juden dieselbe veranlaßt; auch nahmen die Römer große Rücksicht auf die religiösen Gebräuche ihrer Unterthanen, besonders der Juden. Wenn Johannes das Evangelium geschrieben hat, so ist's unbegreiflich, daß er den Todestag seines Herrn nicht mehr gewußt habe. Hat aber der Jünger, den der Herr lieb hatte, das Evangelium nicht geschrieben, sondern etwa ein Schriftsteller vom Ende des 2. saec., so ists noch viel unbegreiflicher, warum dieser im Gegensatz zu den Synoptikern und der Tradition eine solche augenfällige Abweichung sich erlaubt — er, dem daran liegen mußte, daß seine Schrift apostolische Geltung erlange. Es fragt sich also: Will man die eine Aussage — denn diese drei Relationen stammen aus einer Quelle — annehmen, unvermittelt und unbedingt und neben ihr die vielfachen Widersprüche bei denselben Erzählern stehen lassen oder aber giebt man sie auf gegen eine andere, die Johanneische, welche sich harmonisch in das Ganze der Leidensgeschichte einfügen läßt. Und die Wahl wird uns leichter, wen mann bedenkt, daß wahrscheinlich Aussprüche

Jesu, welche auf das nahe bevorstehende Passahmahl Bezug hatten, wie die obenerwähnte Luc. 22, 15., frühzeitig die bei den Synoptikern überlieferte Chronologie veranlaßten. Es ist auch nicht zufällig, daß Paulus (1 Kor. 11) nur die Zeitbestimmung hat: „in der Nacht, da er verraten ward.“ Er hätte gewiß nicht unterlassen, das Passahmahl als den Typus des Abendmahls anzugeben, wenn er es also „von dem Herrn empfangen hätte“, und das um so lieber, da er mit Vorliebe die Anknüpfungspunkte der alten und neuen Ökonomie aufsucht und speziell beim hl. Abendmahl in 1 Kor. 10. die Veranlassung zu einer typischen Beziehung auf das Passahmahl gehabt hätte. Doch wollen wir von diesem immerhin strittigen Umstande aus keineswegs kategorisch behaupten, daß das Abendmahl nichts mit dem Passahmahle zu schaffen habe. Vielleicht führt das Folgende unserer Vermutung näher, womit allerdings ein Grund mehr für den johanneischen Bericht gegeben ist und zwar ein Hauptgrund, denn eben das Abendmahl, als das Pendant des Passahmahles hat am meisten für die Synoptiker gesprochen.

2. Der Ritus beider Handlungen.

Es sind von jeher auffallende Äehnlichkeiten zwischen Passah und Abendmahl gefunden worden, so daß man fast allgemein annimmt, daß das Abendmahl nur den Schlußakt des Passahmahls gebildet habe — und doch wird eine genaue Vergleichung beider uns vielleicht eines anderen belehren.

Der deuteronomistische (Deut. 16, 1.—8.) und levitische (Exod. 12. 13.) Gesetzgeber verlangen, daß das Passahlamm am Abend vor dem Fest der süßen Brote, am 14. Nisan, geschlachtet werde und zwar im Tempel. Im Hause soll es gegessen, nichts über die Straße hinausgetragen werden; es soll kein Bein an ihm zerbrochen werden. Daneben soll ungesäuertes Brot des Elendes zu bitteren Kräutern gegessen werden. Es soll nichts über Nacht vom Fleische bleiben; es soll vielmehr das ganze Lamm und zwar nur von Beschnittenen verzehrt werden; kein unbeschnittener Fremder darf daran teilnehmen. Das Blut, das an die Oberschwellen der Thüre gestrichen wird, erwähnte der Priestercodex (Exod. 12, 7.) und der Jehovist (Exod. 12, 21.); dieser Umstand wird aber nur mit Beziehung auf das erste Passah berichtet.

Zur Zeit Jesu aber wurde das Passah nach den Berichten von Josephus, Philo, Maimonides und nach dem Mischnatraktat Pesachim (siehe bei Hausrath Neutestamentliche Zeitgeschichte und Meyer zu Matth. 26) auf folgende Weise gehalten:

Nachdem man sich niedergelassen hatte, wurde 1. ein Becher herumgegeben, den der Hausvater mit den Worten segnete: „Gelobet seist du, Herr unser Gott, du König der Welt, der du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast.“ Dann wurden 2. die bittern Kräuter (Endivien, Lattich rc.) verteilt und die ungesäuerten Brotkuchen, Mazzoth, aufgetragen. 3. Der Hausvater tauchte nach einem „Gelobet sei der, der die Frucht der Erde geschaffen“ die bittern Kräuter in die Brühe Charoseth, welche aus Mandeln, Nüssen, Feigen bereitet war und durch seine Farbe an die Ziegel Ägyptens erinnerte. Er und alle Tischgenossen aßen davon. 4. Alsdann wurde der zweite Becher gemischt und dabei belehrte der Hausvater die Anwesenden über die Bedeutung der einzelnen Speisen. Auf das Brot hinweisend sprach er: „Das ist das Brot des Leidens“, auf das Passahlamm: „Das ist der Leib des Passahmahles“. 5. Nachdem der Tisch mit den Osterspeisen wieder vorgesetzt war, wurde das erste Hallel (Ps. 113. 114.) gesungen, ein kurzes Lobgebet vom Hausvater gesprochen und der zweite Becher getrunken. 6. Hierauf wusch der Hausvater seine Hände, nahm zwei Brote, brach eines, legte das entzweigebrochene auf das ungebrochene, sprach das „Gelobet sei der, der aus der Erde hervorgebracht das Brot“, umwickelte ein Stück des zerbrochenen mit bittern Kräutern, tauchte beides in den Brei Charoseth und aß es und ebenso etwas vom Lamme. 7. Jetzt wurde das Mahl mit beliebigem Genusse fortgesetzt, bis der Hausvater das letzte Stück aß, wonach keiner mehr etwas essen durfte. Der Hausvater wusch sich die Hände und es wurde der dritte Becher, „der Becher des Segens“ nach gesprochener Danksagung getrunken. Es folgte das zweite Hallel (Ps. 115—118.) und das Trinken des vierten Bechers. Waren diese vier Becher, wie alles bis dahin Vorkommende der Passahgemeinde streng vorgeschrieben, so blieb dagegen dem freien Willen des Einzelnen überlassen, ob er aus einem fünften Becher trinken wolle, zu dem dann das große Hallel gesungen wurde.

Vergleichen wir einmal damit genau den Gang des heiligen Abendmahls. Nach den vier Abendmahlsberichten hat Jesus während eines Mahles das Brot dargereicht, denn wenn auch Paulus und Lucas das „εσθιοντων αυτων" nicht haben, so erzählen sie dafür, daß er μετα το δειπνησαι den Kelch ausgeteilt habe. Dieses Mahl soll nun das Passahmahl sein. Nun aber sahen wir, daß bei diesem das Brot zuerst erklärt, erst später gebrochen, darauf mit einer Danksagung gesegnet und nun mit den bittern Kräutern und der Charoseth genossen wurde, also gerade in umgekehrter Reihenfolge als beim Abendmahl, wo Jesus so ziemlich dieselbe Ordnung einhielt wie bei seinen sonstigen Mahlzeiten. Wenn nun auch Jesus in der Erklärung des Brotes sich eine Abweichung erlaubt hätte, die vorgeschriebene Reihenfolge des Passahmahles durfte er als Jude nicht ignorieren. Wir können uns die Art, wie Jesus am Passahabend das Abendmahlsbrot gereicht hat, nur dann erklären, wenn er es nach vollendetem Passahmahle that — was aber wiederum dem strengvorgeschriebenen Ritus und den biblischen Nachrichten, daß er während eines Mahles das Brot gab, widersprechen würde. Weiterhin berichten alle, daß er, nachdem er das Brot genommen, es segnete d. h. ein Dankgebet darüber sprach. Das ist aber nichts dem Passahmahle Eigentümliches, sondern ein uns sonst aus dem Leben Jesu bekannter Vorgang, wie bei der Speisung der Fünftausend (Joh. 6, 11. Mt. 14, 19. Mc. 6, 41. Lc. 9, 16.), bei der Speisung der Viertausend (Mt. 15, 36. Mc. 8, 6.) und bei dem Mahle in Emmaus Lc. 24, 30. Es war zunächst das Dankgebet für die natürliche Gabe des Brotes, wobei Jesus hier gewiß noch auf die höhere Bedeutung Bezug nahm, wie man solches in den Herrnmahlgebeten der Διδαχη των αποστολων noch vorfindet. („Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Knechtes David, welchen du uns kund gethan hast durch deinen Knecht Jesus, dir die Ehre in Ewigkeit!" . . „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche du uns kund gethan hast durch deinen Knecht Jesus, dir die Ehre in Ewigkeit. Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt Eines wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich, denn

dein ist das Reich und die Kraft durch Jesum Christum in Ewigkeit." Kap. IX.)

Weiterhin wird einstimmig berichtet, daß er das Brot gebrochen hat. Auch dies ist nicht spezifischer Passahritus, so daß Jesus denselben im Abendmahl nur nachgeahmt hätte. Das Brotbrechen war vielmehr eine Eigentümlichkeit der Mahlzeiten Jesu überhaupt. Nicht nur bei der wunderbaren Speisung wird diese Handlung ausdrücklich erwähnt, sondern noch viel bedeutungsvoller bei dem Mahle in Emmaus, daß er da nämlich sogar *εγνωσϑη αυτοις εν τη κλασει του αρτου*. Jesus muß diese Handlung auf eine ganz besondere Weise vorgenommen haben. Welchen Sinn er oder seine Jünger damit verbanden, ist uns nicht mehr bekannt. Nur soviel wissen wir, daß diese Handlung ein ganz hervorragendes Merkmal der „Herrenmahle" (Acta 2, 42.) und vielleicht ein Kennzeichen der Christen überhaupt (Acta 20, 7., wo Paulus in Troas das Brot bricht und 27, 35. wo er dies vor Heiden, als einen Gebrauch seines Glaubens vollzieht) gewesen ist.

Die Urkunden erzählen mit einigen Abweichungen, daß Jesus das gebrochene Brot den Jüngern gegeben habe und dazu gesprochen: „Das ist mein Leib" nicht etwa analog dem Spruche über das Passahbrot: „Das ist das Brot meines Leidens". Nimmt man aber an, Jesus habe nicht erst mit Bezug auf die vorhandenen Elemente die Worte gemacht, sondern er habe von Anfang an schon beabsichtigt, seinen Leib d. h. ein Symbol seines Leibes beim letzten Mahle seinen Jüngern anzubieten, so wäre gewiß bei einem Passahmahle nichts näher gelegen als das Lamm selbst, wobei er die analoge Formel: „Das ist der Leib des Passahmahles" sehr sinnreich und für die Jünger leicht verständlich in die andere: „Das ist mein Leib" umändern konnte. An das Passahlamm hat er bei diesem Worte nicht gedacht und konnte nicht erwarten, daß die Jünger diese Vorstellung damit verbinden, denn nichts paßte weniger zu einem Symbol des Passahlammes als das „gebrochene Brot", wo doch nach dem Gesetz „kein Bein an ihm gebrochen werden durfte". Die ungesäuerten Mazzoth versinnbildlichten das Elend des Volkes, seine Not auf der Flucht von Ägypten und nur daran dachten auch Jesu Jünger bei einem Passahmahle. Eine Änderung, und vollends in lakonischer

Kürze, wie bei den Abendmahlsworten, hätten die Jünger nicht verstanden.

Nach dem Essen nahm Jesus den Kelch, dankte und gab ihn den Jüngern. Man hat schon diesen mit dem dritten Passahbecher identifiziert, weil Paulus auch von einem *ποτηριον της ευλογιας* im Abendmahl redet; aber derselbe Paulus bemerkt, daß der Kelch *μετα το δειπνησαι* gegeben wurde, somit kann er nicht der im Passah offiziell genannte „Becher des Segens" sein. Das zeigt auch der Beisatz „*ο ευλογουμεν*"; und die Parallele mit dem *αρτον ου κλωμεν* soll offenbar andeuten, daß die *ευλογια* und die *κλασις του αρτου* besondere Merkmale der Herrnmahle sind, im Unterschied von den heidnischen und jüdischen Opfermahlzeiten, mit denen Paulus im 1. Kor. 10 das hl. Abendmahl in Analogie bringt. Andere (Meyer) identifizieren den Abendmahlskelch mit dem vierten Becher, von dem Maimonides sage: „Deinde miscet poculum quartum, et super illum perficit Hallel, additque insuper benedictionem cantici, quod est: Laudent te, Domine, omnia opera tua etc et dicit: „Benedictus sit, qui creavit fructum vitis — et postea non quicquam gustat ista nocte." Aber der vierte Becher war auch vorgeschrieben und es ist eher anzunehmen, daß der fakultative fünfte Becher als Abendmahlsbecher zirkuliert hat. Jesus erklärt den Becher mit den Worten: „Dies ist mein Bundesblut" oder nach Paulus und Lucas: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute". Der Sinn ist derselbe und niemand würde bei diesen Worten an und für sich schon vermuten, daß sie bei einem Passahmahle gesprochen wurden. Soviel uns bekannt, wurde bei Letzterem der Kelch nur mit erwähntem Dankgebet gesegnet, aber eine besondere Erklärung kam nicht dazu. Und wenn Jesus je eine solche bei einem Passahmahle mit Bezug auf sich hätte geben wollen, so hätte er höchstwahrscheinlich auf das Blut des Passahlammes in der Geschichte hingewiesen, in der Geschichte — denn im Passahritus selbst hatte jene Reminiscenz keine kultuelle Nachahmung gefunden. Das Tier wurde wie sonst nach Vorschrift von Lev. 17 im Tempel geschlachtet, und dort seines Blutes an heiliger Stätte entledigt. Die Synoptiker berichten noch das Wort Jesu: „Ich sage Euch, daß ich von nun an nicht mehr vom Gewächs des Weinstockes trinken werde bis zu dem Tage, an welchem ich es neu mit Euch trinken werde in

dem Reiche meines Vaters.“ Jesus wollte offenbar damit den Abschiedscharakter der Mahlzeit andeuten, welche er eben mit ihnen halte. Lucas hat freilich noch das Wort überliefert, das Jesus gleich zu Anfang des Mahles gesprochen haben soll: „Mich hat herzlich verlangt, dieses Passah mit Euch zu essen, bevor ich leide. Denn ich sage Euch, ich werde nicht mehr davon essen, bis es in Erfüllung geht im Reiche Gottes.“ Wer weiß, ob nicht Jesus diese Worte gerade im Hinblick auf den nahen Tad gesprochen hat, der es ihm nicht mehr erlaube, mit ihnen das Passahmahl zu halten, „nach welchem es ihn so herzlich verlange.“ Wie leicht können diese Worte Jesu später den Irrtum veranlaßt haben, daß er wirklich das Abschiedsmahl am Passahabend gehalten habe, einen Irrtum, von dem allein der Augenzeuge Johannes in seinem Evangelium frei blieb.

Wir sehen also, daß die Ableitung des hl. Abendmahles vom Passahritus nicht selbstverständlich, ja sogar zweifelhaft ist, daß die augenfälligen Ähnlichkeiten des Dankgebetes, des Brotbrechens, des „Kelches der Segnung“ und des (noch nicht erwähnten) Lobgesanges (Mc. 14, 26. Mt. 26, 30.) zufälliger Art sind, daß aber auch noch Manches, besonders in den Worten Jesu der Situation eines Passahmahles widerstreitet. Es wird dies noch deutlicher, wenn man

3. **die Bedeutung beider Mahlzeiten**

historisch und objektiv erwägt. Zur Erklärung des hl. Abendmahls muß man von den Worten Jesu selbst ausgehen. Im Zweifelsfall giebt Paulus den authentischen Kommentar, denn er versichert seine Anschauung über diese Sache von dem Herrn empfangen zu haben. Jedenfalls giebt seine Erklärung den Maßstab ab für die zeitgenössische Auffassung in einem gewichtigen Teile der Christenheit.

1. Jesus sprach: „**Das ist mein Leib**“, bei Paulus noch: „*το υπερ υμων*“, bei Lucas: „*το υπερ υμων διδομενον*“. Johannes (6, 51.) hat aus einer früheren Rede Jesu den Ausspruch überliefert: „*ο αρτος ον εγω δωσω υπερ της του κοσμου ζωης η σαρξ μου εστιν*“, ob mit oder ohne Beziehung auf das hl. Abendmahl, kommt hier nicht in Betracht. Jesus sagt ein andersmal, daß er gekommen sei, „*δουναι την ψυχην αυτου*

λυτρον αντι πολλων" (Mc. 10, 45). Nimmt man alle diese Stellen zusammen und noch den Umstand hinzu, daß der Herr diese Worte, während er das Brot gab", sprach, so hat wohl Lucas mit seinem „διδομενον" die richtige Erklärung gegeben. Jesus redet also hier von seinem Leib, der zum Besten seiner Gemeinde in den Tod gegeben werde. Das Brot war also nicht ein Symbol seiner bleibenden Gegenwart (Baur Neutestamentl. Theologie und Weizsäcker das „Apostolische Zeitalter"), sondern seines Opfertodes. Und nun sollen seine Jünger diesen Leib essen, was sie eingedenk des gewiß historischen Ausspruches Jesu: „das Fleisch ist nichts nütze" nur von einem geistigen Genuß im Glauben verstehen konnten, wie auch Paulus dabei nichts anderes denken konnte, als wenn er sonst (Gal. 4. Röm. 8.) von einer im Glauben resp. in der Taufe sich vollziehenden innigsten (mystischen) Todes- und Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo spricht. Ob Jesus durch das Brechen des Brotes noch besonders symbolisch die gewaltsame Tötung seines Leibes veranschaulichen wollte (Ritschl), ist sehr fraglich, da diese Handlung auch von seinen andern Mahlzeiten (vgl. oben) berichtet wird. Jedenfalls gehört diese eigenartige Handlung zum hl. Abendmahl, als einer besonderen Art der religiösen Mahlzeiten Jesu. Bei dem Abendmahle aber kam es ihm hauptsächlich darauf an, den Opfercharakter (διδομενον) und den Heilswert (υπερ υμων) seines freiwilligen Todes der Jüngergemeinde lebendig zu veranschaulichen. Wäre nun das Abendmahl die neutestamentliche Parallele zum Passahmahle, so müßte Christus das Passahlamm sein. Dasselbe war aber kein Opfer und wenn es auch Num. 9, 7—13. unter die Gesamtkategorie des Korban gestellt wird, so fehlt ihm doch die Hauptsache, daß das Ganze oder ein Teil davon Jahve dargebracht wurde. Es hat ganz und gar den Opfercharakter verloren und läßt sich unter keines der levitischen Opfer unterbringen, ja nicht einmal mit den Opfermahlzeiten der Schelamim und Nedaboth vergleichen. Das Passahlamm war vielmehr sowohl beim ersten Passah als auch in seinen Wiederholungen nur und allein der Gegenstand einer Mahlzeit, die zur Erinnerung an ein großes Ereignis gehalten wurde und nur insofern religiös war, als im theokratischen Israel alle Geschichte Heilsgeschichte und alle Sitten

Kultushandlungen waren. Das Passahlamm wurde nur aus dem Grunde im Tempel geschlachtet, weil alles, auch was nicht Opfer war, dort geschlachtet werden sollte. Der Leib Christi stellte sich aber im Abendmahl dar als ein Opfer, das er zum Heil seiner Gemeinde darbringt. Er war im Sinne Jesu keine himmlische Speise zur geistleiblichen Ernährung der Jünger, „um ihrem Glauben den entsprechenden Naturgrund zu beschaffen", wie man mit Hofmann aus der Analogie mit dem Passahlamm folgern müßte. Aber damit ist natürlich nicht gesagt, daß das Abendmahl selbst ein Opfer ist. Es hat nur den Opfertod Christi darzustellen und dessen Früchte dem Glauben zum geistlichen Genusse anzubieten. Der Opfergedanke, der so bald in diese Kulturhandlung eingedrungen ist, wurde nicht durch die Analogie mit dem Passahmahle veranlaßt. Das Abendmahl galt als neutestamentliches Passah weder in dem apostolischen noch nachapostolischen Zeitalter. Der Opfergedanke verdankt vielmehr seinen Ursprung dem zufälligen Umstand, daß die Abendmahlselemente von den einzelnen Christen als oblationes — προσφοραι aufgebracht wurden und dem religiösen Bedürfnis der aus dem Heidentum und Judentum gekommenen Christen, daß jede Religion sinnliche Opfer haben müsse. Die spätere Verschiebung aber, statt Christi einmaliges Opfer zu feiern ihn selbst zu opfern, mag um so leichter vor sich gegangen sein, als man von jeher in der alten Kirche das richtige Gefühl davon hatte, daß Christus im Abendmahl sich als Opfer darstellt. Die vermeintliche Gleichstellung mit dem Passahmahle und Passahlamm hätte die alte Kirche wie auf den Gedanken einer Opferung des Leibes Christi im Abendmahle gebracht. Gerade die frühzeitige Opferidee ist ein Beweis dafür, daß man damals Abendmahl und Passahmahl noch nicht parallelisierte.

2. Jesus sprach: „*Das ist mein Bundesblut*, das für viele vergossen wird", bei Paulus: „dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute." Alle haben also den Umstand übereinstimmend berichtet, daß Jesus den Wein das Blut des Bundes nennt. Jeder Jude dachte bei diesem Worte unwillkürlich an das Bundesopfer in Exod. 24. Dort wird nämlich erzählt, wie der Bund zwischen Jahve und Israel geschlossen wurde: Moses nahm die Hälfte des Opferblutes und thats in Schalen, die andere

Hälfte desselben sprengte er an den Altar. Er verlas das Buch des Bundes, besprengte darauf das Volk mit dem Blute und sprach: „Siehe, das ist das Blut des Bundes, welches Jahve schließet mit Euch über alle diese Gesetze.“ Jesus verglich also seinen Tod mit jenem denkwürdigen Vorgang auf Sinai. Und wenn er da von einem Bunde sprach, der in seinem Blute geschlossen werde, so mußte dieser ein anderer sein, als der von Sinai — es mußte der „neue“ sein — (1 Kor. 11, 25. Lc. 22, 20.), wie er schon von Jeremias (31, 31.) für die messianische Zeit in Aussicht genommen war, der „neue, nicht wie der Bund, den Jahve geschlossen mit ihren Vätern, da er ihre Hand ergriff, sie auszuführen aus dem Lande Ägypten“, sondern ein Bund, bei welchem „er sein Gesetz in ihr Inneres legt und in ihr Herz schreibt, so daß alle ihn kennen werden, Groß und Klein“, ein Bund endlich — und das ist die Hauptsache — wo „er ihre Vergehung vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken werde.“ Wenn nun Matth. das Wort überliefert: „zur Vergebung der Sünden“, so hat er damit nur den wesentlichen Inhalt des neuen (messianischen) Bundes erklärend beigefügt. Diesen Sinn verband Jesus offenbar mit dem Worte über den Kelch. Er liebte es in seinen Reden auf allgemein bekannte messianische Schlagwörter (z. B. Menschensohn) sich zu beziehen: nur so konnte er mit Sicherheit auf das Verständnis seiner Jünger und Zuhörer rechnen. Und so handelte er auch bei dem hl. Abendmahl, wo er seinen Jüngern die Bedeutung seines Todes als in einem letzten Gleichnis veranschaulichen wollte. Beidesmal, bei Brot und Wein, wird er als ein Opfertod bezeichnet, dort nur im Allgemeinen als ein Opfer zum Heil der Gemeinde, hier näher als ein Opfer, durch welches der neue Bund in Kraft tritt. Christi Tod ist demnach keine poena vicaria, so wenig wie der Tod der Opfertiere bei der sinaitischen Bundesschließung oder bei den levitischen Sündopfern. Das Blut, mit welchem das Volk dort besprengt wurde, hatte sühnende Kraft, denn „das Blut bedecket die Seele“ (Lev. 17, 11.), wehrt der vernichtenden Einwirkung der göttlichen Gegenwart, eröffnet den freien Zutritt zu ihr und den Eintritt in die Bundesgemeinschaft. Nichts anderes soll auch der Tod Christi für seine Gemeinde sein: auch sie wird durch sein Blut besprengt, damit

auch „bedeckt“, zubereitet und befähigt zu der neuen Bundesgemeinschaft mit dem gnädigen Gott. So ist Christi Tod die endgiltige Schließung des neuen messianischen Bundes, der durch sein ganzes Leben schon vorbereitet war. Mit diesem Bunde ist Vergebung der Sünden notwendig verbunden, so daß jeder, der in diesen Bund eintritt, an jenem Bundesrecht Anteil hat. Der Eintritt in das Bundesverhältnis, beziehungsweise die Erneuernng, Bestätigung und innerliche Aneignung desselben geht vor sich im hl. Abendmahle und findet dort seinen symbolischen Ausdruck dadurch, daß man das Symbol des Bundesblutes, den Wein trinkt. Daß dieser Gedanke der ursprünglichste und wichtigste im hl. Abendmahle ist, geht deutlich hervor aus der paulinischen Vorstellung, daß es den Gläubigen in eine mystische Gemeinschaft mit Christo versetze, wie die heidnische Opfermahlzeit den Teilnehmer in eine solche mit den Dämonen und das jüdische Opfermahl denselben in eine solche mit dem Altar und dem Gott des Altars bringt. Nur findet sich bei Paulus eine kleine Verschiebung darin, daß an Stelle der Bundesgemeinschaft mit Gott die der mystischen Gemeinschaft mit Christo tritt, was übrigens dem christlichen Bewußtsein entspricht, weil ja für uns Christus die Gnadengegenwart Gottes vermittelt (Mt. 11, 27. Röm. 3, 25. Joh. 14, 6.—11.). Mit diesem Gedanken einer Bundesgemeinschaft verband sich leicht der andere, daß die Bundesglieder unter sich in eine brüderliche Gemeinschaft treten. Das Brot, dessen Genuß die Gemeinschaft des Leibes Christi vermittelt, vereinigt die Kommunikanten selbst zu einem σωμα, weßhalb es unzulässig und ein Widerspruch in sich selbst ist, wenn man, wie in Korinth, in unbrüderlicher Weise bei dem Herrnmahle zwischen Reich und Arm unterscheidet.

Auch die Worte beim Kelche verraten keinen Zusammenhang mit dem Passahereignis und Passahmahle. Das Blut Christi kann nicht mit dem Blute des Passahlammes verglichen werden. Dieses war nach der Erzählung ein Schutzmittel gegen den Würgengel — vielleicht ein Rest des semitischen Naturdienstes. Für das Passahfest selbst hatte dieser Umstand gar keine Bedeutung und hat darum auch das Blut im Ritus gar keine Stelle gefunden. Jedenfalls hat man es nie in eine Beziehung zum Bunde

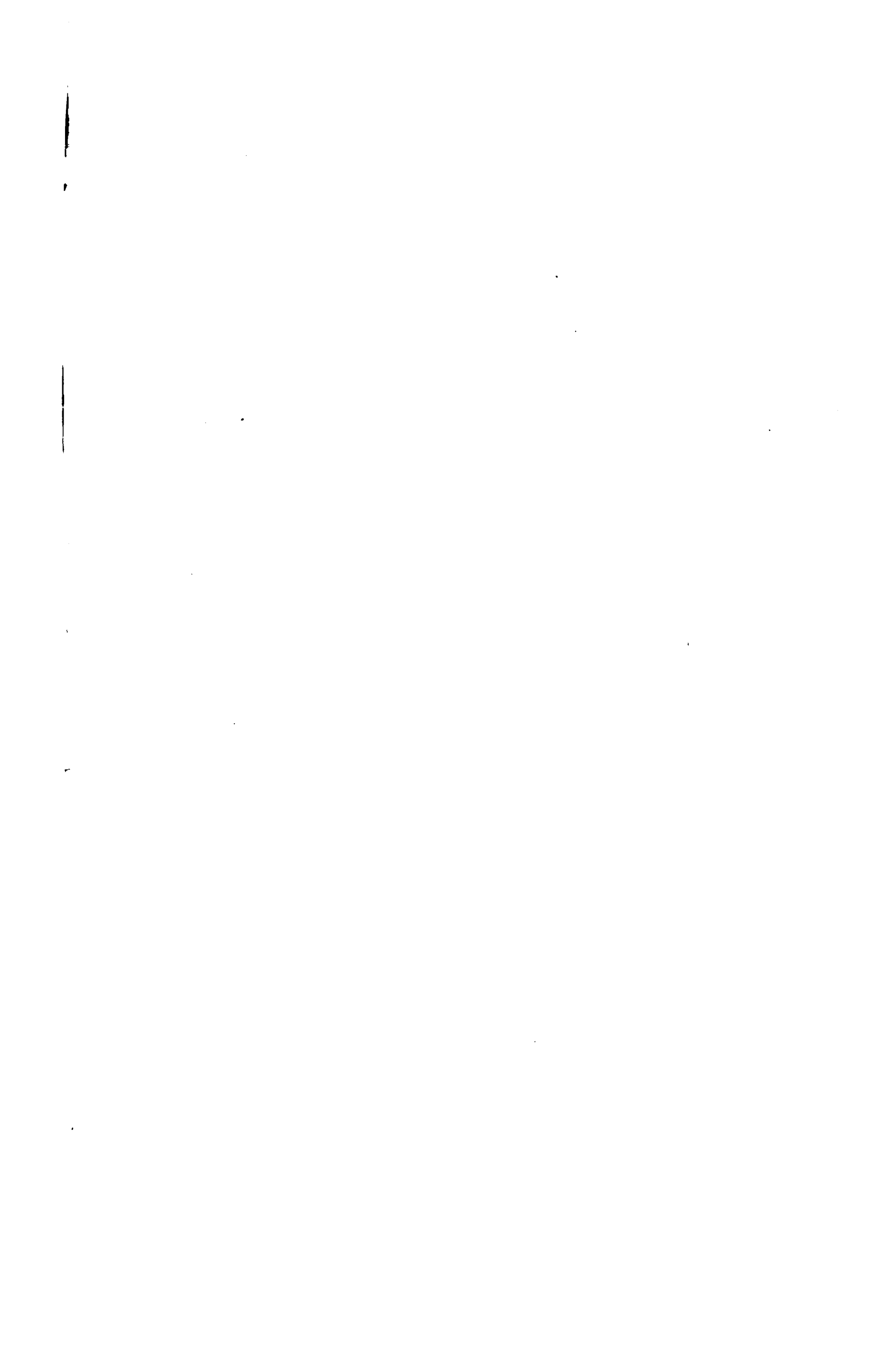
gebracht, der damals noch gar nicht bestanden hat. Das Alte Testament läßt diesen erst am Sinai geschlossen werden. Wenn man das hl. Abendmahl mit irgend einer alttestamentlichen Kultushandlung in Zusammenhang bringen will, so muß man auch hiebei auf das Bundesopfer zurückgehen. Diesem folgte für gewöhnlich ein Opfermahl, an dem die Kontrahenten teilnahmen. So war die Abendmahlshandlung nichts anderes als ein Opfermahl, das im Hinblick auf das bevorstehende Opfer des neuen Bundes von der Jüngergemeinde im voraus schon dankbar gefeiert wurde und ist ihre identische Wiederholung nach vollbrachtem Opfer noch deutlicher ein solches Opfermahl (so auch Ritschl). Daß Paulus auch diese Vorstellung hatte, dafür spricht in 1 Kor. 10 die Vergleichung des Abendmahls mit den heidnischen und jüdischen Opfermahlzeiten. Doch kann nicht genug betont werden, daß ein Opfermahl kein Opfer ist, sondern nur die dankbare und fröhliche Erinnerung und Feier eines schon vollbrachten Opfers.

3. Das dritte Wort Jesu, das nur Paulus und Lucas berichten: „Das thut zu meinem Gedächtnis“ hat die Veranlassung zur Wiederholung dieser Feier gegeben. Vielleicht hat auch dieser Umstand dazu beigetragen, daß das Abendmahl in eine nahe Beziehung zum Passahmahle gebracht wurde. Aber hätte Jesus sein Mahl im Anschluß an ein Passahmahl gehalten und seine Wiederholung verlangt, so müßte diese gerade so ausgeführt worden sein, wie beim Passahmahle: auch das Abendmahl wäre jährlich einmal gefeiert worden und zwar um die Zeit des jüdischen Passah. Das letztere mag auch wirklich in judenchristlichen Kreisen vorgekommen sein, wie der Passah- oder Osterstreit des 2. saec. zeigt. Aber überall, auch in judenchristlichen Gemeinden feierte man das Abendmahl des öfteren im Jahre, anfänglich sogar alle Tage — und zwar im Anschluß an die Agapen. Gerade diese Verbindung macht unsere Vermutung wahrscheinlich. Das Abendmahl war der Höhepunkt und Schluß der Mahlzeiten Jesu, der Herrenmahle, wie er solche in eigenartiger Form während seines Lebens stets mit den Jüngern gehalten hatte. Mit großem Scharfsinn zeigt Weizsäcker a. a. O., daß diese Mahlzeiten einen religiösen Charakter hatten. Jesus hatte das von ihm gegründete

Reich Gottes gar oft unter dem Bilde eines Mahles veranschaulicht. Dasselbe war so für die Jünger ein Gut, das sie besitzen und genießen werden, und nicht nur ein Ideal, an dessen Verwirklichung sie mitwirken sollten. In diesen Mahlzeiten, den Bildern des Reiches Gottes, bethätigten sie zugleich symbolisch die innigste Gemeinschaft mit ihm, aber auch unter sich, was besonders die eigentümliche Handlung der Fußwaschung andeuten sollte. Die Pietät zu dem Auferstandenen, die Hoffnungen, die an diese Mahlzeiten als Sinnbilder der zukünftigen Gemeinschaft mit Christo („bis ich es neu mit Euch trinken werde im Reiche meines Vaters"), die bestimmte Form, die ihnen der Herr im „Segnen" und „Brotbrechen" gegeben hatte — das Alles veranlaßte ihre Wiederholung in den Agapen. Und an diese („so oft ihrs trinket") reihte man das hl. Abendmahl an. Hätte aber Jesus das Abendmahl mit dem jüdischen Passah verbunden und so seine Erlösung in Parallele gesetzt mit der aus Ägypten, so wäre sicherlich auch das Abendmahl ein Jahresfest geworden.

Das hl. Abendmahl ist also eine ganz eigenartige Institution Jesu, ohne jegliche Anlehnung an eine zu seiner Zeit geübte Kultushandlung der jüdischen Gemeinde. So wenig Jesus bei der Einsetzung der Taufe an die Beschneidung gedacht hat, so wenig hier an das Passahmahl. Erst die Kirche hat diese beiden neutestamentlichen Sakramente mit den alttestamentlichen in Zusammenhang gebracht. Das Abendmahl ist nur eine besondere Form der Mahlzeiten Jesu. Wie Johannes einst in seinen eigentümlichen Taufen seine Sekte von der jüdischen Gemeinde unterschied, so hat Jesus durch seine eigentümlichen Mahlzeiten schon bei Lebzeiten seine Anhänger ausgezeichnet und durch die Stiftung des Abendmahls seine Jünger für die Zukunft zu einer eigenen Kultus- und Religionsgemeinschaft vereinigt. Die Jünger haben auch diese Absicht ihres göttlichen Herrn verstanden. Denn obwohl sie in Jerusalem anfänglich den jüdischen Kultus mitmachten, so brachen sie das Brot doch nur *κατ' οικον* (Acta 2, 42. ff.). Das hl. Abendmahl ist etwas spezifisch Christliches und darum kein christlicher Gottesdienst und kein Christentum denkbar ohne diese heiligste Feier des Opfertodes Christi.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.



Die staatsrechtliche Stellung der evangelischen Kirche und ihrer Diener in Württemberg.

Von Diakonus **Rieker** in Brackenheim.

Im alten Herzogtum Württemberg war die staatsrechtliche Stellung der evangelischen Kirche die gleiche wie in anderen deutschen Staaten; obgleich Kirche und Staat begrifflich getrennt wurden und die reformatorische Erkenntnis der grundsätzlichen Verschiedenheit von Kirchenregiment und weltlichem Regiment nie ganz verloren gieng, so nahmen doch die evangelischen Kirchen ihrer inneren Organisation nach in demselben Maße, in welchem sich die Idee der weltlichen Obrigkeit, des Staats vollendete, den Charakter von Staatsanstalten an. Indem der Staat sich nicht blos als die höchste, sondern auch als die einzige Allgemeinheit betrachtete, welcher in gleicher Weise auf dem Gebiete der sittlichen und geistigen wie auf dem der materiellen Interessen die ausschließliche Befugnis und Pflicht der öffentlichen Fürsorge zustehen sollte, konnte er die Kirche, sofern sie eine öffentliche Bedeutung beanspruchte, nur als einen Teil seiner selbst, als Staatsanstalt gelten lassen.[1]

So war es auch in Württemberg. Die evangelische Kirche war Staats- und Landeskirche in ausschließlichem Sinn. Durch den Landtagsabschied von 1565 wurde die Erhaltung der evangelischen Konfession zu einem unter die gegenseitige Garantie des Fürsten und der Landschaft gestellten unverbrüchlichen Landesgrundgesetz gemacht. Zwischen Kirche und Staat bestand völlige Einheit. Dies erhellt aus folgendem:[2] fremde Religionsgenossen wurden nicht geduldet; evangelische Einwohner, welche zur katholischen Kirche übertraten, mußten das Land verlassen; der Übertritt

---

[1] S. Gierke, das deutsche Genossenschaftsrecht 1868, Bd. I, S. 844 ff.

[2] Zum folgenden vgl. Eisenlohr, Einleitung zu den württembergischen Kirchengesetzen (Reyscher'sche Gesetzessammlung Bd. IX.).

zur katholischen Kirche war ein Enterbungsgrund;[1] die Beamten, Lehrer, Magistrate mußten sich nicht blos zur reinen evangelisch-lutherischen Lehre bekennen, sondern sogar die Konkordienformel durch ihre Unterschrift anerkennen. Der Landesherr war Oberhaupt der Landeskirche: er besaß ihr gegenüber einmal das jus reformandi, d. h. die Befugnis, „unrechte Gottesdienste abzuthun und rechte anzurichten,“[2] ferner das Recht, die kirchlichen Angelegenheiten zu beaufsichtigen, zu ordnen und zu leiten, also nicht blos ein jus majestaticum circa sacra, sondern auch in sacra; kraft dieses Rechtes ordneten die württembergischen Fürsten Visitationen der Kirche an, gaben Vorschriften über die Lehre, bestimmten die Ordnung des Gottesdienstes, übten mit einem Worte mit Ausnahme der mit dem Lehramt der Bischöfe verbundenen Rechte alle ehemaligen Rechte derselben aus, und dies nicht etwa kraft eines besonderen Rechtstitels, etwa des ihnen irgendwie zustehenden jus episcopale — ein Ausdruck, der sich vielmehr gerade in der ersten Zeit nach der Reformation gar nicht findet,[3] — sondern „als Landesfürsten“, „aus Gottes Gnad zum Regiment unseres Fürstenthumbs ond Gemeinde berufen und geordnet“, als „christliche Fürsten“.[4] Die kirchlichen Angelegenheiten, insbes. die Verwaltung des Kirchenguts, waren so gut wie andere Gesetzgebungs- und Verwaltungsgegenstände ein Gegenstand der Verhandlungen der Landstände, welche nicht blos die äußeren Angelegenheiten der Kirche, sondern auch

---

[1] Wächter, Württembergisches Privatrecht I, 1, S. 392.

[2] Der Westfälische Frieden setzte jedoch der Willkür des landesherrlichen Kirchenregiments insofern eine Schranke, als nach ihm jede der beiden reichsgesetzlich allein anerkannten Konfessionen, die katholische und die augsburgische, soweit ungestört in ihrer Religionsübung gelassen werden mußte, als sie in dem betreffenden Lande sich auf das Normaljahr 1624 berufen konnte. Auf Grund dieser Bestimmung war in 3 Gemeinden, welche erst im 18. Jahrhundert von Württemberg erworben wurden, (Justingen, Hofen und Ebersberg) der katholische Gottesdienst geschützt, da diese Orte im Normaljahr 1624 sich im katholischen Besitz befunden hatten.

[3] Eisenlohr a. a. O. S. 59.

[4] Eisenlohr, ebendaselbst.

die inneren in den Kreis ihrer Kompetenz zogen. Die kirchliche Organisation bildete einen Theil der staatlichen, wie Eisenlohr sagt: „der ganze Organismus der Kirchenregierung erscheint durchaus blos als eine besondere Seite der gesammten Staatsverwaltung, welch letztere Kirchliches und Politisches als zwei eng mit einander verbundene Interessen gleichförmig umfaßt. Die konstituirten kirchlichen Behörden sind durchaus vom Fürsten abhängig und verfügen auch da, wo der Fürst sich die Entscheidung nicht selbst vorbehalten hat, nur im Namen desselben.“ [1]

Die geschlossene Einheit von Staat und evangelisch-lutherischer Landeskirche wurde freilich mit der Zeit durchbrochen, sofern allmählig doch auch fremde Religionsverwandte im Lande geduldet wurden [2] und im Jahre 1733 sogar ein katholischer Prinz, Karl Alexander, Herzog von Württemberg wurde. Aber gerade an letzterem Fall zeigte es sich besonders deutlich, daß die evangelische Kirche die ausschließliche Staats- und Landeskirche sei. Durch die sog. Religionsreversalien [3] verpflichteten sich Karl Alexander und seine katholischen Nachfolger auf dem Throne zu folgendem: [4] Es soll hinsichtlich des Kirchen- und Religionswesens gar nichts geändert, vielmehr sollen die alten Gesetze, so namentlich die Anordnung der Unterschreibung der Koncordienformel vollkommen in Kraft erhalten werden; in allen Kirchen und Schulen des Landes soll nur die evangelisch-lutherische Religion gelehrt, es sollen keine katholischen Kirchen, Kapellen, Altäre, Bilder u. s. w. neu erbaut und aufgerichtet, noch alte dazu aptiert, keine katholischen Prozessionen, Wallfahrten, Kirchhöfe im Lande gelitten, das Venerabile nicht öffentlich getragen, auch nirgends das Simultaneum Catholicum oder der allergeringste Akt eines katholischen Gottesdienstes außer

---

[1] Einleitung S. 77 f.

[2] S. Eisenlohr, Einleitung S. 130 ff. P. Stälin, das Rechtsverhältnis der religiösen Gemeinschaften und der fremden Religionsverwandten in Württemberg nach seiner geschichtlichen Entwicklung, im Württb. Jahrb. für Statistik und Landeskunde, Jahrg. 1868, S. 151 ff.

[3] Aufgezählt sind sie bei Mohl, Staatsrecht Bd. II, S. 459 und R. Gaupp, Verfassungsurkunde für das Königreich Württemberg S. 64.

[4] Nach Stälin a. a. O. S. 158.

dem nach Analogie der Vorschriften des Westfälischen Friedens gestatteten herzoglichen Privatgottesdienste ausgeübt werden; zu seinen Hofpredigern will der Herzog nur verträgliche Personen nehmen und sich im Schloß zu Stuttgart mit dem von der Landschaft angebotenen Gelde eine eigene Kapelle erbauen und einrichten, dadurch aber den status anni regulativi und das publicum exercitium religionis evangelicae nicht immutieren; den Communen dürfen keine Anhänger einer fremden Religion, wenn sie auch sonst unverwerflich wären, aufgedrungen werden; endlich verzichtet der Herzog auf alle sub praetextu juris territorialis, reformandi, episcopalis u. s. w. möglicherweise geltend zu machenden Rechte, desgleichen alle kanonischen Dispositionen, päpstlichen Absolutionen, Dispensationen, Edikte und Principien der katholischen Klerisei. Endlich übertrug Karl Alexander dem Geheimen Rat, der obersten Staatsbehörde, alle und jede, die evangelische Religion, das Kirchen- und dahin einschlagende Ökonomie- und Polizeiwesen betreffenden Angelegenheiten nach dem Vorbilde Chursachsens allein und ohne Anfrage zu besorgen, und stellte dem Corpus Evangelicorum zu Regensburg Reversalien desselben Inhalts aus, welche von diesem den 12. Juni 1734 „solemniter in vim perpetui pacti" acceptiert wurden. Der durch die Religionsreversalien geschaffene Zustand dauerte bis zum Jahre 1797, in welchem Jahre wieder ein evangelisch-lutherischer Herzog, Friederich II., später König Friederich I. den Thron bestieg, der zwar die alte Landes- und Kirchenverfassung bestätigte, bald aber eine so durchgreifende Änderung mit derselben vornahm, wie sie seither keine mehr erlebt hat.

Was die rechtlichen Verhältnisse der Kirchendiener betrifft, so sind dieselben damit schon bestimmt, daß, wie bereits gesagt worden ist, die kirchliche Organisation einen Teil der staatlichen bildete. Das Konsistorium, früher auch Kirchenrat genannt, die oberste Kirchenbehörde des Landes, stand bis zum Jahre 1665 unter dem Landhofmeister, dann unter dem Geheimen Rate, der obersten Staatsbehörde; die Synodalrecesse mußten vom Geheimen Rate bestätigt werden und waren darum für die weltlichen Beamten ebenso verbindlich wie die vom Geheimenrat ausgehenden Verordnungen. Die Geistlichen wurden zwar ausdrücklich als Gemeindediener und geistliche Communvorsteher anerkannt, konnten aber durch ihre

Stellung gegenüber den landesherrlichen Behörden beinahe als landesherrliche kirchliche Vollziehungsbeamte und darum als Staatsbeamte erscheinen.[1] Die Geistlichen waren auch den landesherrlichen weltlichen Behörden unterstellt und wurden von ihnen kontrolliert.

Aus dem Bisherigen geht hervor, daß man ein Recht hat zu sagen: im alten Herzogtum Württemberg bestand völlige Einheit von Staat und Kirche,[2] die Kirche war dem Staate gegenüber nichts Selbständiges, vielmehr so in seinen Organismus verflochten, daß sie als Staatsanstalt bezeichnet werden kann. Wenn auch im Laufe der Zeiten fremden Religionsverwandten, Katholiken und Reformierten, sogar Sektierern der Aufenthalt im Lande und das Recht innerhalb gewisser Schranken einen Gottesdienst zu halten, zugestanden wurde,[3] so war die evangelisch-lutherische Religion doch die ausschließlich herrschende, alle anderen Konfessionen und Religionsgemeinschaften waren nur geduldet.

Vom größten Einfluß auf die staatsrechtliche Stellung der evangelischen Kirche im Staate waren die politischen Veränderungen, welche mit Württemberg im Anfang dieses Jahrhunderts vor sich giengen. Der Reichsdeputationshauptschluß von 1803 brachte dem Herzog Friedrich II. (1797—1816) zur Entschädigung für die an Frankreich abgetretenen linksrheinischen Besitzungen (hauptsächlich die Grafschaft Mömpelgard) neben der Kurwürde eine sehr beträchtliche Entschädigung an vormals geistlichen und reichsstädtischen Gebieten. Der Preßburger Friede vom 26. Dezember 1805 brachte dem Kurfürsten Friedrich die Königswürde und weiteren bedeutenden Länderzuwachs, wozu in den nächsten Jahren noch einige weitere Erwerbungen kamen. Die 1803 und 1805 erworbenen Landesteile wurden zunächst unter dem Namen Neuwürttemberg zu einem neuen, absolut regierten Staatsganzen vereinigt; durch das Religionsedikt vom 14. Februar 1803 proklamierte Friedrich für diesen Landesteil teils seiner eigenen freisinnigeren Anschauung folgend, teils in Gemäßheit des § 63 des Reichsdeputations-

---

[1] Eisenlohr, Einl. S. 147. O. von Sarwey, Staatsrecht des Königreichs Württemberg Bd. II, S. 409.

[2] Gaupp, Staatsrecht S. 254. Riecke, der Staat S. 234.

[3] Eisenlohr Einl. S. 131 ff. Stälin a. a. O. S. 161—216.

hauptschlusses[1] den Grundsatz der Gleichberechtigung der drei in dem heiligen römischen Reich gesetzlich aufgenommenen christlichen Religionsparteien. Nachdem aber am 30. Dezember 1805 die alte Verfassung aufgehoben, Alt- und Neuwürttemberg unter dem Scepter der unumschränkten Gewalt vereinigt und am 18. März 1806 eine neue Organisation des Königreichs verkündigt worden war, so mußte der in dem Religionsedikt von 1803 für die neuwürttembergischen Landesteile verkündigte Grundsatz der Gleichberechtigung der drei christlichen Konfessionen auf das ganze Königreich ausgedehnt werden, von dem etwa der dritte Teil katholisch war, während die Zahl der Reformierten weniger ins Gewicht fiel. Württemberg war nunmehr ein paritätischer Staat und eine notwendige Folge davon war das Religionsedikt vom 15. Oktober 1806.[2] Seine Bestimmungen sind: 1. Die drei reichsgesetzlich anerkannten Konfessionen haben gleiche Ansprüche auf den königlichen Schutz; jeder kirchlichen Gemeinde wird die Fortdauer ihrer bisherigen Religionsübung und der Genuß ihrer nach Vorschrift der Gesetze zu verwaltenden Güter und Einkünfte sowie ihres Schulfonds zugesichert. 2. Wenn an einem Orte bisher nur Eine Religionsübung stattfand, die Genossen einer andern Konfession sich aber so vermehren, daß sie eine kirchliche Gemeinde bilden können, so wird ihnen auf ihr Ansuchen die Gewährung der freien Übung ihrer Religion in dem Innern eines Kirchengebäudes nach der Vorschrift ihres Kultus zugesichert, nur dürfen den zu einer andern Konfession gehörigen Mitgliedern der Gemeinde und ihren Fundationen durch den Aufwand für die Einrichtung des Gottesdienstes keine Kosten und Beschwernis zugehen, denn nie darf ein Religionsteil sich in den Mitgebrauch und Mitgenuß der Güter, Einkünfte und Stiftungen

[1] Dieser bestimmte: „Die bisherige Religionsübung eines jeden Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein, insbes. jeder Religion der Besitz und ungestörte Genuß ihres eigentümlichen Kirchenguts, auch Schulfonds, nach der Vorschrift des Westfälischen Friedens ungestört verbleiben; dem Landesherrn steht jedoch frei, andere Religionsverwandte zu dulden, und ihnen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu gestatten" — vgl. Zöpfl, Grundsätze des allgemeinen und deutschen Staatsrechts, 4. Aufl. Bd. II, S. 826.

[2] Kirchengesetze II, S. 68 ff.

eines andern Religionsteils eindrängen. 3. Können dagegen die von den herrschenden Konfessionen eines Orts dissentierenden Einwohner eine besondere kirchliche Gemeinde nicht bilden, so können sie nicht nur die benachbarte Kirche ihres Kultus besuchen, sondern auch einen Geistlichen ihrer Konfession zum häuslichen Religions- und Kinderunterricht, sowie zur Administrierung der Sacramente und zur Vornahme von Taufen und Trauungen in Privathäusern zu sich berufen, wobei übrigens der Geistliche sowohl vor als nach vollzogener Handlung dem Parochus des Orts eine amtliche Anzeige zu machen hat, welcher den Vorgang in das Kirchenbuch einzutragen hat. Ebenso soll es mit den Beerdigungen gehalten werden. Übrigens werden die der Ortsreligion nicht zugethanen Einwohner, solange sie keine besondere Kirche bilden, in allem was ihre Religion und Gewissensfreiheit nicht beschränkt, zur Ortspfarrei gerechnet und haben daher in allen vorkommenden Fällen die gesetzlichen Stolgebühren dahin zu entrichten.[1] 4. Bei Besetzung aller Ämter und Stellen wird in Zukunft auf den Unterschied der christlichen Glaubenskonfessionen keine Rücksicht genommen und unter den Fähigen dem Würdigsten, er gehöre zu der katholischen oder zu einer der protestantischen Kirchen, der Vorzug gegeben werden. 5. Die Verschiedenheit des christlichen Glaubensbekenntnisses schließt in Zukunft von der Aufnahme in das Bürgerrecht eines Ortes nicht mehr aus: jeder Unterthan, der einer der drei christlichen Glaubenskonfessionen zugethan ist, kann, wenn er die übrigen gesetzlichen Vorschriften in sich vereiniget, die Aufnahme als Bürger eines Orts und den vollen Genuß der davon abhängenden bürgerlichen Rechte erwarten. 6. Bei gemischten Ehen bedarf es keiner Dispensation; die Kinder aus diesen Ehen werden in der Regel bis zu den Unterscheidungsjahren in der Religion des Vaters erzogen; durch Verträge, welche sie vor der Obrigkeit des Gatten schließen, können jedoch Eheleute andere Bestimmungen festsetzen, mit der Ausnahme, daß, wenn der Vater der evangelischen Konfession zugethan ist, die Söhne notwendig in dieser erzogen werden müssen;[2] nach Erreichung der Unterscheidungsjahre steht

[1] Letztere Bestimmung wurde schon durch K. Verordnung vom 12. Sept. 1818 (Kirchengesetze II, S. 433) wieder aufgehoben.

[2] Aufgehoben durch Geheimeratserlaß vom 14. März 1817 (Kirchengesetze II, 371).

diesen Kindern die Wahl der Konfession frei. 7. Die zur Giltigkeit jeder Ehe erforderliche Einsegnung der gemischten Ehen geschieht durch den Pfarrer des Bräutigams, wenn die Braut es wünscht, auch noch durch einen Geistlichen ihrer Konfession.[1]

Nicht zu übersehen ist, daß das Edikt lediglich von den drei reichsgesetzlich anerkannten Konfessionen handelt, somit an den bisherigen Rechtsverhältnissen der nicht zu einer der drei Konfessionen gehörigen Personen nichts ändern will.

Die Veränderung, welche die staatsrechtliche Stellung der evangelischen Kirche durch das Religionsedikt erfuhr, kann nicht groß genug gedacht werden. Man denke sich ihre Stellung im alten Herzogtum Württemberg und vergleiche damit die durch das Religionsedikt geschaffene neue Stellung: früher war sie die allein herrschende Kirche; nur wer zu ihr gehörte, genoß die staatsbürgerlichen und bürgerlichen Rechte, jetzt dagegen hatten die Katholiken und Reformierten die gleichen Rechte wie sie, insbes. das Recht, ein öffentliches Amt zu bekleiden; früher hatten die Evangelischen allein das Recht eines öffentlichen Gottesdienstes, nun hatten die Nichtevangelischen, wo sie in der Mehrheit waren, das gleiche Recht. Der Staat muß jetzt das feste Band, das ihn bisher mit der evangelischen Kirche verknüpft hatte, wenn auch nicht geradewegs ganz lösen, so doch bedeutend lockern. Denn nun steht der Staat der evangelischen Kirche gegenüber als ein selbständiges Ganzes mit eigenen besonderen Interessen aus dem einfachen Grunde, weil es auch noch andere Kirchen gibt, welche nicht dulden, daß er an

[1] Hieher gehört auch die kgl. Resolution vom 23. Juli 1811 (Kirchengesetze II, 253), wornach an jedem Orte, wo Geistliche beider Religionen (d. h. der evangelischen und der katholischen) sich befinden, immer die evangelischen den Vorrang haben sollen, den Verhältnissen der Kirche und Religion entsprechend, zu der Seine Majestät sich selbst bekenne. Dieses Vorrecht der evangelischen Geistlichen wurde übrigens durch kgl. Resolution vom 3. Nov. 1826 (Kirchengesetze II, 717) dahin beschränkt, daß es nur dann gelte, wenn die Geistlichen als Körperschaften zu erscheinen haben, und wenn nicht an Orten, deren Einwohner zum größten Teil katholisch sind, in einem solchen Falle der an der Spitze stehende katholische Ortsgeistliche in einer höheren Dienstkategorie steht als einer der evangelischen Ortsgeistlichen.

einer Kirche ein größeres Interesse nimmt, sie mit höheren Vorrechten ausstattet, als er dies ihnen gegenüber thut. Der Staat muß sich darum jetzt von der engen Umarmung der evangelischen Kirche losmachen, er darf ihr Interesse nicht mehr zu dem seinigen im ausschließlichen Sinne machen, er muß sich von ihr unterscheiden, sich ihr gegenüberstellen, er ist Staat, nicht Kirche, sie ist Kirche, nicht Staat. Er hat nunmehr ein Bewußtsein seiner selbst als eines von allen Kirchen verschiedenen Gemeinwesens, wie Eisenlohr sagt:[1] „hatte früher, solange die evangelisch-kirchlichen Interessen für den Staat selbst die höchsten waren, und dieser sich jenen in allem zu dienen berufen fühlte, dies Verhältnis von selbst die weltliche Gewalt an die Spitze der Leitung des evangelischen Kirchenwesens gestellt, so waren jetzt in dem Staat die politischen Interessen vorherrschend, alle theokratischen Bestandteile ausgeschlossen und derselbe zu einem bloßen Rechtsstaate geworden.“ Indem der Staat sich mehreren christlichen Kirchen gegenübersah, mußte er in konfessionell-kirchlicher Beziehung (nicht in christlicher) indifferent werden, seinen eigenen Zweck unabhängig von dem der Kirchen verfolgen.

Es ist dies der Standpunkt der christlichen Parität, auf den der Staat sich mit jenem Religionsedikt stellte; diesen Standpunkt hält auch die Verfassungsurkunde von 1819 fest durch folgende Bestimmungen: der König bekennt sich zu einer der christlichen Kirchen (§ 5).[2] Jeder ohne Unterschied der Religion genießt im Königreiche ungestörte Gewissensfreiheit. Den vollen Genuß der staatsbürgerlichen Rechte gewähren die drei christlichen Glaubensbekenntnisse. Andere christliche und nichtchristliche Glaubensgenossen können zur Teilname an den bürgerlichen Rechten nur in dem Verhältnisse zugelassen werden, als sie durch die Grundsätze ihrer Religion an der Erfüllung der bürgerlichen Pflichten nicht gehin-

---

[1] Einleitung S. 177.

[2] Diese Bestimmung setzt alle vorhandenen christlichen Kirchen einander gleich, weicht also von dem sonst vorausgesetzten Grundsatz der Parität ab, welcher sich blos auf die drei reichsgesetzlich anerkannten Kirchen bezieht. S. darüber Mohl, Staatsrecht I, S. 178 f.

dert werden (§ 27).[1] Das aktive und passive Wahlrecht zur Ständekammer ist auf die Angehörigen der drei christlichen Bekenntnisse beschränkt (§ 135 und 142.).

Das Verhältnis der Kirchen zum Staate, welches das Religionsedikt gar nicht berührt hatte, wird durch die Verfassungsurkunde in drei Grundsätzen näher bestimmt: 1. Jeder der drei im Königreiche bestehenden christlichen Konfessionen wird freie öffentliche Religionsübung und der volle Genuß ihrer Kirchen-, Schul- und Armenfonds zugesichert (§ 70); 2. die Anordnungen in Betreff der innern kirchlichen Angelegenheiten bleiben der verfassungsmäßigen Autonomie einer jeden Kirche überlassen (§ 71); 3. dem Könige gebührt das oberstHoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht über die Kirchen. Vermöge desselben können die Verordnungen der Kirchengewalt ohne vorgängige Einsicht und Genehmigung des Staatsoberhauptes weder verkündet noch vollzogen werden (§ 72).

Ehe wir nun untersuchen, welche staatsrechtliche Stellung der evangelischen Kirche auf Grund dieser Bestimmungen zukommt, verfolgen wir zunächst die Entwicklung des christlich-paritätischen Staates weiter.

Die Bewegung der Jahre 1848 und 1849 erschütterte das Prinzip des christlich-paritätischen Staates so heftig, daß dasselbe dem Geist der Zeit und seinen Forderungen schließlich zum Opfer fallen mußte. Die „Grundrechte des deutschen Volkes“ vom 27. Dezember 1848 führten die Glaubens- und Gewissensfreiheit im weitesten Umfange durch; ihre Dauer war in Württemberg allerdings eine kurze, aber was in ihnen gefordert war, drang zuletzt doch durch: das Gesetz vom 31. Dezember 1861 sprach die Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis aus. Das Gesetz vom 13. August 1864 sprach dieselbe auch noch ausdrücklich für die Israeliten aus;[2] alle bisherigen noch be-

---

[1] Neu im Vergleich mit dem Religionsedikt ist an diesen Bestimmungen die Regelung der Rechtsverhältnisse der nicht zu einer der drei christlichen Kirchen gehörigen Unterthanen: 1. sie genießen Gewissensfreiheit; 2. sie haben nicht den vollen Genuß der staatsbürgerlichen Rechte.

[2] Jedoch mit zwei Beschränkungen: 1. das Gesetz gilt nur für die im Königreiche einheimischen Israeliten; 2. die Religionsverschiedenheit zwischen Christen und Juden bleibt ein bürgerliches Ehehindernis.

stehenden Beschränkungen hob das Reichsgesetz vom 3. Juli 1869 auf, dessen einziger Artikel lautet: „alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte werden hiedurch aufgehoben. Insbes. soll die Befähigung zur Teilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung und zur Bekleidung der öffentlichen Ämter vom religiösen Bekenntnis unabhängig sein".

Endlich wurden die Rechtsverhältnisse der Dissidentenvereine geregelt durch das Gesetz vom 9. April 1872, welches in seinem Art. 1 bestimmt: „die Bildung religiöser Vereine außerhalb der vom Staate als öffentliche Körperschaften anerkannten Kirchen ist von einer staatlichen Genehmigung unabhängig. Es steht diesen Vereinen das Recht der freien gemeinsamen Religionsübung im häuslichen und öffentlichen Gottesdienst, sowie der selbständigen Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten zu. Dieselben dürfen jedoch nach ihrem Bekenntnis, ihrer Verfassung oder ihrer Wirksamkeit mit den Geboten der Sittlichkeit oder mit der öffentlichen Rechtsordnung nicht in Widerspruch treten".

Der Staat ist nun nicht mehr wie auf dem Standpunkt des Religionsediktes von 1806 und der Verfassungsurkunde von 1819 ein christlich paritätischer, sondern ein religionsloser Staat, sofern er als Staat nicht blos keine Konfession, sondern auch keine Religion hat. Die Emanzipation des Staats von der evangelischen Kirche, welche 1806 damit begann, daß der Staat dieser Kirche die katholische und die reformierte in staatsrechtlicher Hinsicht gleichstellte, ist immer weiter fortgeschritten, so daß der Staat nicht nur allen Nichtevangelischen gleiche staatsbürgerliche Rechte verlieh wie den Evangelischen, sondern auch den religiösen Dissidentenvereinen das gleiche Recht öffentlicher freier Religionsübung zugestand, welches die evangelische Kirche vor 1806 allein und seit 1806 gemeinsam mit der katholischen und der reformierten Kirche besessen hatte. Den vorläufigen Abschluß dieser Emanzipationsbewegung brachte das Gesetz vom 6. Februar 1875 betreffend die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung. Damit ist die Emanzipation des bürgerlichen Lebens von der Kirche und ihren Ordnungen vollendet.

Welche Stellung nimmt nunmehr die evangelische Kirche im Staate und dem Staate gegenüber ein? Auf den ersten Anblick könnte es scheinen, als stehe sie heutzutage zum Staat in keinem näheren Verhältnisse als jede beliebige Religionsgenossenschaft, als sei ihre rechtliche Stellung im Staate lediglich nach den über das Vereinswesen aufgestellten Regeln und Grundsätzen zu beurteilen. Wenn der Staat die Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis ausspricht, wenn er selbst keine Religion zu haben bekennt, ist denn damit nicht die völlige Trennung von Kirche und Staat ausgesprochen und die evangelische Kirche auf die Stufe eines Religionsvereins herabgedrückt? So sehr nun auch manches in der modernen Gesetzgebung über das Verhältnis von Kirche und Staat zur Bejahung jener Frage hinzudrängen scheint, so muß doch bei genauerer Erwägung und Berücksichtigung der hier in Betracht kommenden gesetzlichen Bestimmungen jene Frage verneinend beantwortet werden.

Wir müssen von den bereits angeführten §§ 70—72 der Verfassungsurkunde ausgehen, welche die durch das Religionsedikt von 1806 geschaffene staatsrechtliche Stellung der evangelischen Kirche (wie der übrigen) in Württemberg genauer bestimmen. Aus jenen Paragraphen geht einmal so viel hervor: die evangelische Kirche ist nicht der Staat oder ein Teil des Staates oder eine Staatsanstalt, und der Staat ist nicht die evangelische Kirche, sondern die evangelische Kirche ist etwas anderes als der Staat, steht ihm als etwas Selbständiges, von ihm Verschiedenes gegenüber. Damit ist das Verhältnis, in dem im alten Herzogtum Württemberg die evangelische Kirche und der Staat zu einander standen, negiert. Die evangelische Kirche und der Staat sind jetzt nicht mehr eins, sondern zwei, die Kirche ist dem Staate gegenüber selbständig, unabhängig. Freilich geht diese Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche dem Staate gegenüber nicht soweit, daß sie Souveränität wäre, daß die Kirche ein Staat im Staate wäre.[1] Der § 72 der Verfassungsurkunde

[1] Darauf geht eben das Verlangen der römisch-katholischen Kirche: nach der modernen katholischen Koordinationstheorie ist jede der beiden Gewalten auf ihrem Gebiete, der Staat auf dem staatlichen, die Kirche auf dem kirchlichen souverän, während der moderne Staat der Kirche wohl die Autonomie, nicht aber die Souveränität auf ihrem Gebiete

legt der evangelischen Kirche allerdings Selbständigkeit in der Verwaltung ihrer Angelegenheiten bei, aber er nennt diese Selbständigkeit nicht Souveränität, sondern Autonomie. Autonomie im juristischen Sinne steht im Gegensatz zur Souveränität. Autonomie, Selbstgesetzgebung kann man nur demjenigen Gemeinwesen als besondere Eigenschaft zuschreiben, dem die Gesetze auch von einer über ihm stehenden Gewalt gegeben werden könnten; die wahrhaft souveräne Gewalt kann keine Gesetze von außen erhalten, es würde daher eine selbstverständliche Trivialität sein, von ihr auszusagen, daß sie die Befugnis habe, sich selbst Gesetze zu geben. Autonomie im Unterschied von Souveränität setzt daher eine nicht souveräne, öffentlich rechtliche Gewalt voraus, der die Befugnis zusteht, kraft eigenen Rechtes, nicht auf Grund bloßer Delegation, verbindliche Rechtsnormen aufzustellen. Der Mangel der Souveränität tritt bei dieser Gesetzgebungsgewalt zu Tage, indem sie sich innerhalb der Grenzen halten muß, die der Souverän der Autonomie gesteckt hat, und indem sie keine Rechtsnormen aufstellen kann, welche den vom Souverän aufgestellten widersprechen.[1]

Wenden wir diese allgemeinen Sätze auf das in Frage stehende Verhältnis von evangelischer Kirche und Staat in Württemberg an, so ist eben in dem § 71 der Verfassungsurkunde, der der evangelischen Kirche Autonomie einräumt, der Beweis dafür enthalten, daß die evangelische Kirche nicht souverän ist, daß sie über sich eine souveräne Gewalt hat. Denn diejenige Gewalt, welche die Autonomie einräumt, ist natürlich höher, als die Gewalt, welcher Autonomie eingeräumt wird. Mit andern Worten: die evangelische Kirche, wenn sie auch nicht der Staat oder ein Teil des Staates ist, steht doch im Rechtsgebiet des Staates, das zeigt sich einmal darin, daß sie sich innerhalb der Grenzen halten muß, welche der Staat als ihr Souverän ihrer Autonomie steckt, daß

---

zugestehen will, von der richtigen Erwägung ausgehend, daß auf einem und demselben Herrschaftsgebiete (die Unterthanen des Staates sind ja zugleich Angehörige der Kirche) nicht zwei souveräne Gewalten neben einander bestehen können, vgl. Hinschius, Allgemeine Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche in Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts I, 1, S. 219.

[1] S. Laband, Staatsrecht des deutschen Reiches, Bd. I. 1876, S. 108. Bluntschli's Staatswörterbuch Bd, I, 1875, S. 213 ff.

sie sich die Grenzen ihrer Autonomie nicht selber bestimmen darf, sondern vom Staate sich bestimmen lassen muß, eben weil sie nicht souverän ist.[1] Die Grenzen der Autonomie der evangelischen Kirche hat nun der Staat in jenem § 71 der Verfassungsurkunde dahin bestimmt, daß sie sich nur auf die inneren kirchlichen Angelegenheiten beziehe; die äußeren kirchlichen Angelegenheiten dagegen werden als solche betrachtet, welche entweder gemeinschaftlich vom Staat und der evangelischen Kirche geordnet werden oder allein vom Staate ohne Mitwirkung der evangelischen Kirche.[2] Die württembergische Gesetzgebung stimmt hierin ganz überein mit der anderer deutscher und nichtdeutscher Staaten, in denen durchweg die Autonomie der Kirche sich nur auf die inneren kirchlichen Angelegenheiten bezieht.[3]

---

[1] Die Kirche darf also auch nicht den Anspruch erheben, ihr Verhältnis zum Staate vertragsmäßig, durch ein Konkordat zu ordnen, s. Golther, der Staat und die katholische Kirche in Württemberg 1874, S. 242. Von evangelischer Seite wurde stets zugegeben, daß der Staat als die allein souveräne Gewalt berechtigt sei, die Grenzen der Autonomie der evangelischen Kirche zu bestimmen, s. Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten 1870—1874, 10. Protokollband S. 5686.

[2] Beide Wege wurden bei den Verhandlungen über die Kirchengemeindevertretung in der evangelischen Kirche Württembergs eingeschlagen. Der Entwurf eines Gesetzes betreffend die Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die evangelische Landeskirche (ausgegeben den 18. August 1883) wurde von der Regierung den Ständen vorgelegt, nachdem die kirchlichen Organe zuerst von sich aus die Kirchengemeinde- und Synodalordnung festgestellt hatten; nachdem jedoch die Stände jenen von der Regierung vorgelegten Entwurf am 22. Dezember 1884 abgelehnt hatten, legte die Regierung den Ständen einen neuen Entwurf eines Gesetzes, betreffend die Vertretung der evangelischen Kirchengemeinden und die Verwaltung ihrer Vermögensangelegenheiten (ausgegeben im Juni 1886) vor, ohne zuvor die Organe der kirchlichen Gesetzgebung über den neuen Entwurf gehört zu haben.

[3] Der Begriff der „inneren kirchlichen Angelegenheiten" (Verfassungsurkunde § 71) ist freilich kein ganz bestimmter und unbestrittener. Zwar darüber ist kein Zweifel, daß alles was Lehre und Gottesdienst einer Kirche betrifft, darunter zu begreifen ist. Weniger unzweifelhaft ist es dagegen, ob auch die Verfassung einer Kirche dazu gehört. Für uns handelt es sich jedoch um diese Frage nicht im allgemeinen, sondern

Der zweite Punkt, in dem sich der Mangel der Souveränität der evangelischen Kirche zeigt, ist die Bestimmung, daß sie keine Rechtsnormen aufstellen darf, welche den vom Souverän aufgestellten widersprechen, mit den Worten des § 72 der Verfassungsurkunde, daß dem Könige das oberstthoheitliche Aufsichtsrecht über die evangelische Kirche zusteht, so daß die Verordnungen der Kirchengewalt ohne vorgängige Einsicht und Genehmigung des Staatsoberhaupts weder verkündet noch vollzogen werden können. Also auch die Anordnungen, welche das Kirchenregiment der evangelischen Kirche in Betreff der inneren kirchlichen Angelegenheiten trifft, müssen, damit sie giltig werden, zuvor vom Staatsoberhaupt eingesehen und genehmigt werden. Für die evangelische Kirche ist diese Bestimmung insofern ohne praktischen Wert, als das Oberhaupt der Kirche eben das Staatsoberhaupt ist und der Minister

---

nur in Beziehung auf Württemberg, und hier kann die Frage weder schlechthin bejaht noch kurzweg verneint werden. Indem die Verfassungsurkunde § 75 bestimmt, daß das Kirchenregiment der evangelisch-lutherischen Kirche durch das Konsistorium und den Synodus verwaltet werde, stellt sie damit diesen Teil der Verfassung der evangelischen Kirche unter den Schutz der Staatsverfassung und macht eine Änderung desselben von der Zustimmung des Staates abhängig (gerade so wie der § 78 der V.-U. die Verfassung der katholischen Kirche mit einem Bischof und einem Domkapitel zu einem Teil der Staatsverfassung macht, der nicht durch das einseitige Vorgehen der Kirche geändert werden kann). Indem aber der § 75 der V.-U. weiter bestimmt, daß das Kirchenregiment der evangelischen Kirche durch Konsistorium und Synodus „nach den bestehenden oder künftig zu erlassenden verfassungsmäßigen Gesetzen“ verwaltet werden soll, wird damit ein freier Spielraum gelassen, innerhalb dessen sich die Weiterentwicklung der Verfassung der evangelischen Kirche vollziehen könne, vorausgesetzt natürlich, daß dadurch der von der Staatsverfassung sanktionierte Teil der kirchlichen Verfassung nicht angetastet werde. Die evangelische Kirche, bezw. der Inhaber der Kirchengewalt über dieselbe, war deshalb unzweifelhaft berechtigt, die Landessynodalordnung vom 20. Dezember 1867 ohne Befragen der Stände einseitig von sich aus zu erlassen (vgl. hierüber die Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten vom 11. und 12. Juni 1874, Protokollband X, S. 5685—5737 und Sarwey a. a. O. Bd. II, S. 416).

des Kirchen- und Schulwesens, der mit der Wahrung der Staatshoheitsrechte gegenüber der evangelischen Kirche beauftragt ist, den Verkehr zwischen dem Inhaber des Kirchenregiments und den Kirchenregimentsbehörden vermittelt (s. o. S. 37 f.)[1]

Nun handelt es sich aber darum, die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche im Staate und dem Staate gegenüber genauer zu bestimmen. Wir haben bisher die evangelische Kirche nur als ein „etwas“ beschrieben, das einerseits dem Staate selbständig gegenüberstehe, andererseits ihm unterworfen sei. Was für ein „etwas“ sie sei, ist erst zu bestimmen. Indem der § 70 der Verfassungsurkunde der evangelischen Kirche den vollen Genuß ihrer Kirchen-, Schul- und Armen-Fonds zusichert, wird die evangelische

---

[1] Aus diesem Umstande ist auch die Verletzung der Parität zu erklären, welche darin besteht, daß der Absatz 2 des § 72 der Verfassungsurkunde für die evangelische Kirche noch in seinem ganzen Umfange gilt, während für die katholische Kirche an seine Stelle der Art. 1 des Gesetzes vom 30. Januar 1862, betreffend die Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche getreten ist, wornach solche allgemeine kirchliche Anordnungen und öffentliche Erlasse, welche rein geistliche Gegenstände betreffen, der Staatsbehörde gleichzeitig mit der Verkündigung zur Einsicht mitzuteilen sind. Übrigens soll hier nicht geleugnet werden, daß darin durchaus kein Verzicht auf das Hoheitsrecht des Staates liegt, wie dies auch die Motive zu jenem Gesetze behaupten (s. Golther, der Staat und die katholische Kirche in Württemberg S. 472 ff.) Wenn es nun aber in jenen Motiven heißt, durch die Art und Weise der Ausübung der Staatsaufsicht dürfe der Grundsatz der Autonomie der Kirche in ihren inneren Angelegenheiten nicht verletzt werden, die Kirche soll in ihrem eigentümlichen Gebiete sich frei bewegen ohne polizeiliche Bevormundung, sie soll bei der Ordnung und Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten nicht von Genehmigungsakten und Erlaubniserteilungen der Staatsgewalt abhängen, so ist das alles recht und wahr, aber es liegt darin auch der Beweis dafür, daß der § 72 Abs. 2 der Verfassungsurkunde sich mit dem § 71 derselben nicht verträgt. Was nützt der Kirche die im § 71 zugesicherte Autonomie in Betreff der inneren kirchlichen Angelegenheiten, wenn ihre Verordnungen nach § 72 Abs. 2 ohne vorgängige Einsicht und Genehmigung des Staatsoberhauptes weder verkündet noch vollzogen

Kirche näher bestimmt als ein Rechtssubjekt; denn in jenen Worten ist ihr die Vermögensfähigkeit beigelegt, vermögensfähig ist aber nur ein Rechtssubjekt.

Die Rechtssubjekte sind nach gemeinem deutschen[1] wie nach württembergischem Recht entweder natürliche Personen oder fingierte sogenannte juristische oder moralische Personen. Jede natürliche Person ist ohne Weiteres ein Rechtssubjekt, schon durch ihre Geburt im Staate; die Eigenschaft eines Rechtssubjekts muß nicht erst von ihr erworben, ihr nicht erst ausdrücklich beigelegt werden, denn sie besitzt diese Eigenschaft als natürliche Person von selbst. Die Eigenschaft einer juristischen oder moralischen Person oder die juristische Persönlichkeit dagegen wird nicht ohne Weiteres erworben,

---

werden können! Es ist deshalb auch neuerdings die Erkenntnis immer mehr durchgedrungen, daß das Kirchenhoheitsrecht des Staates keineswegs fordert, daß die Kirchen- und Religionsgesellschaften in der Ordnung ihrer inneren Angelegenheiten beständig der polizeilichen Kontrolle des Staats unterworfen seien, daß sie sich nicht frei bewegen dürfen, auch wenn sie nicht den Kreis der inneren Angelegenheiten überschreiten. Auch der Erkenntnis hat man sich nicht verschlossen, daß, wenn der Staat in anderen Lebensgebieten die Präventivmaxime aufgegeben hat und sich auf die Repressivmaxime beschränkt, er sich dieser Konsequenz auch für das Gebiet der Kirche nicht entziehen kann (s. jene Motive a. a. O. S. 476), und daß er auch bei dem Repressivsystem Mittel genug in der Hand hat, um jedem etwaigen Mißbrauche der Kirchengewalt nachdrücklich und wirksam entgegenzutreten (ebendas.). Wenn die evangelische Kirche nun bis jetzt die Frucht jener fortgeschrittenen Erkenntnis nicht zu genießen hatte, für sie vielmehr der § 72 Abs. 2 der Verfassungsurkunde nach wie vor in seinem ganzen Umfange gilt, so ist dies nicht aus einem Übelwollen und Mißtrauen der Staatsgewalt gegen die evangelische Kirche zu erklären, sondern einfach daraus, daß bei der eigentümlichen Stellung des Landesherrn und des Ministers des Kirchen- und Schulwesens zu der evangelischen Kirche kein Bedürfnis, jene Ungleichheit in Anwendung des Kirchenhoheitsrechtes des Staates aufzuheben, sich geltend machte. — Daß § 71 und § 72 der Verfassungsurkunde nicht zusammenstimmen, spricht auch Sarwey a. a. O. S. 397 aus.

[1] Vgl. Windscheid, Lehrbuch des Pandektenrechts I. Bd., 4. Aufl. S. 122 ff.

sondern sie wird vom Staate ausdrücklich durch einen besondern Willensakt verliehen und dies im Regierungsblatt bekannt gemacht.

Die juristische Persönlichkeit kann der Staat Vereinen, Gesellschaften, Anstalten, Stiftungen auf Grund der vorgelegten Statuten und gegen Entrichtung einer Sportel von 25 bis 600 Mark[1] verleihen. Beispielsweise wurde die juristische Persönlichkeit in Württemberg in den letzten Jahren laut Bekanntmachung im Regierungsblatt verliehen an den evangelischen Verein in Eßlingen (Regierungsblatt 1880, S. 140), an die Erziehungsanstalt für hilfsbedürftige Kinder in Tuttlingen (ib. 211), an den Liederkranz Heilbronn (Regbl. 1881, S. 399), an den christlichen Kunstverein (Regbl. 1882, S. 81), an den Stuttgarter Kirchenbauverein (ib. S. 310), an den Verein für Arbeiterkolonien (Regbl. 1884, S. 201), an die Wächter-Vellnagel'sche Stiftung in Stuttgart (Regbl. 1885, S. 173) u. s. w. Diese Vereine, Anstalten, Stiftungen u. s. w. haben damit im Unterschied von anderen Vereinen, Anstalten und Stiftungen, welche die juristische Persönlichkeit nicht besitzen,[2] das Recht, Vermögen zu erwerben und zu besitzen, Schenkungen und Vermächtnisse anzunehmen, vor Gericht zu klagen u. s. w., mit einem Worte: sie haben alle Rechte eines Rechtssubjektes.

Die juristischen Personen können, wie bereits gesagt worden ist, dargestellt sein durch ein Vermögen, welches bestimmten Zwecken gewidmet ist, wie eine Stiftung, oder durch eine Gesellschaft von Personen, welche gemeinsame Zwecke verfolgt, wie Aktiengesellschaften, Vereine u. dgl. Solche Gesellschaften nennt man Gesellschaften mit korporativen (Korporations- oder Körperschafts-) Rechten oder schlechthin Korporationen (Körperschaften). Bei

---

[1] Regbl. 1881, S. 152.

[2] Ein Verein z. B., der die juristische Persönlichkeit nicht hat, kann als solcher kein Vermögen besitzen, kann also ein Haus, das seine Mitglieder mit einander erwerben, nicht auf seinen Namen einschreiben lassen, sondern nur auf den eines oder mehrerer seiner Mitglieder, weil er selbst als Verein kein Rechtssubjekt ist. S. auch Thudichum, deutsches Kirchenrecht im 19. Jahrhundert, Bd. I. S. 127 f.

den Korporationen unterscheidet man nun aber wiederum Privatkorporationen und öffentliche Korporationen. Privatkorporationen sind solche Korporationen, welche einfach die juristische Persönlichkeit besitzen und deshalb wie alle juristischen Personen dem Privatrecht angehören. Öffentliche Korporationen dagegen sind solche Korporationen, welche dem öffentlichen Recht angehören.

Eine juristische Definition des Begriffes der öffentlichen Korporation im Unterschied von dem der Privatkorporation ist schon wiederholt versucht worden.[1] Wir können uns aber für unsere Zwecke mit einer mehr allgemeinen Definition dieses Begriffes begnügen und sagen: öffentliche Korporation ist eine solche Korporation, welche öffentlichen Interessen dient und an welcher daher der Staat ein Interesse nimmt und die er daher mit besonderen Vorrechten ausstattet, welche die Privatkorporationen nicht haben. Was eine Privatkorporation treibt, ist dem Staate gleichgiltig, solange dieselbe nicht mit dem Strafgesetze in Konflikt kommt; er überläßt sie ganz sich selbst, bekümmert sich um ihr inneres Leben und Treiben nicht weiter. Die öffentliche Korporation dagegen ist dem Staate nicht gleichgiltig, sondern wichtig, darum stattet er sie auf der einen Seite mit besonderen Vorrechten aus, auf der anderen Seite aber führt er auch eine genaue Aufsicht über sie, während er über die Privatkorporationen nur eine allgemeine Aufsicht wie über alle Vereine führt; bei den öffentlichen Korporationen entspricht dem Schutzrecht, das sie von Seiten des Staates genießen, das Aufsichtsrecht, das der Staat über sie beansprucht.[2]

---

[1] Eine Aufzählung und Kritik der bisher gemachten Versuche ist zu finden bei Rosin, das Recht der öffentlichen Genossenschaft. Eine verwaltungsrechtliche Monographie. 1886, S. 1—16.

[2] Vgl. Sohm, das Verhältnis von Staat und Kirche, aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt, 1873. Sohm sagt: „Die öffentliche Korporation ist die um ihres Zweckes willen durch Rechtssätze dem Staat ethisch gleichwertig gesetzte Korporation". „Das innere Leben der Privatkorporation ist dem Staat gleichgiltig. Die öffentliche Korporation ist die durch ihr inneres Leben als solches den Staat interessirende Korporation, gegen deren Entwicklung und Ausgestaltung der Staat von Rechts-

Solche öffentliche Korporationen sind in Württemberg alle Gemeinden und Amtskorporationen, die Berufsgenossenschaften für die Unfallversicherung und die Krankenversicherung, die drei christlichen Kirchen, die israelitische Kirche,[1] die Gemeinden Kornthal und Wilhelmsdorf.

Daß die christlichen Kirchen öffentliche Korporationen sind, geht schon daraus hervor, daß die Verfassungsurkunde sich mit ihnen beschäftigt: sie gehören dem öffentlichen Recht an, dessen Festsetzung eben die Aufgabe der Verfassungsurkunde ist. Eine

---

wegen nicht gleichgiltig sein darf." „Öffentliche Korporation ist die mit dem Staate in Verbindung stehende Korporation." „Kirche im Rechtssinn ist nur die mit öffentlicher Korporationsqualität bekleidete Kirchengemeinschaft. An diesem Punkte ist das allein juristisch die Kirche und die bloße Religionsgemeinschaft unterscheidende Moment gegeben. Bloße Religionsgesellschaft, Sekte im Rechtssinn, ist die Gemeinschaft zur Verwaltung der Heilsmittel mit bloßer Privatkorporationsqualität, Kirche im Rechtssinn die Gemeinschaft mit öffentlicher Korporationsqualität." (A. a. O. S. 26, 27, 28). Man darf hiegegen nicht mit Hinschius (an dem S. 90 Anm. 1. angegebenen Orte S. 266) einwenden, man spreche doch von einer christlichen Kirche der drei ersten Jahrhunderte und bezeichne die katholische Kirche von Nordamerika als Kirche. Denn darin behält Sohm doch recht, daß Kirche im Rechtssinn d. h. Gemeinschaft mit öffentlicher Korporationsqualität weder die Kirche der drei ersten Jahrhunderte war, noch die katholische Kirche von Nordamerika ist. Vom Standpunkt des römischen Staats aus war die Gemeinschaft der Christen eine Sekte bis auf Konstantin, durch welchen erst die Kirche des jus publicum teilhaftig wurde, und auf dem Standpunkt, auf dem die vereinigten Staaten von Nordamerika in der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat stehen, giebt es weder Kirchen mit öffentlicher Korporationsqualität noch Sekten d. h. Religionsgesellschaften ohne öffentliche Korporationsqualität, weil dieser Gegensatz überhaupt nicht vorhanden ist.

[1] Die israelische Kirche kann bei ihrer gänzlichen Abhängigkeit vom Staate allerdings kaum noch zu den öffentlichen Korporationen gezählt werden: an der Spitze der israelitischen Oberkirchenbehörde steht ein staatlicher Kommissär, die Rabbiner werden vom Staat angestellt und die Prüfung der Rabbinatskandidaten erfolgt durch den Staat! vgl. Gaupp, Staatsrecht des Königreichs Württemberg S. 269. Riecke, der Staat S. 255 f.

Privatkorporation wird in der Verfassungsurkunde nicht erwähnt, weil sie unter das Privatrecht fällt; öffentliche Korporationen dagegen fallen unter das öffentliche Recht. Ausdrücklich werden die christlichen Kirchen als öffentliche Korporationen bezeichnet in dem Dissidentengesetz vom 9. April 1872, § 1 Abs. 1: „Die Bildung religiöser Vereine außerhalb der vom Staate als öffentliche Körperschaften anerkannten Kirchen ist von der staatlichen Genehmigung unabhängig.“ [1]

[1] Die neuere Rechtswissenschaft zielt darauf ab, innerhalb des Rahmens der juristischen Person dem Begriff der Korporation den der Anstalt gegenüberzustellen und die christlichen Kirchen unter den Begriff der Anstalten des öffentlichen Rechts im Unterschied von den Körperschaften des öffentlichen Rechts zu bringen (vgl. Hinschius, Allgemeine Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche, in Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts I. 1, S. 249 f. Gierke, das deutsche Genossenschaftsrecht II, 970. Rosin, das Recht der öffentlichen Genossenschaft S. 48). Der Unterschied zwischen Körperschaft und Anstalt ist darnach folgender: die Körperschaft ist eine Gesammtpersönlichkeit, welche der verbundenen Gesammtheit entstammt und in ihr lebt, so daß Zweck und Wille der Körperschaft ihr immanent ist; die Anstalt dagegen ist eine Gesammtpersönlichkeit, deren Zweck nicht vom Willen der Gesammtheit abhängt, sondern ein für allemal fester und unabänderlicher, der Anstalt transcendenter, ihr von außen gegebener ist. Während also die Gesammtheit der Glieder einer Körperschaft einen einheitlichen Gesammtwillen erzeugen kann, welcher den Zweck der Verbandseinheit ändert oder aufhebt, so kann dagegen die Gesammtheit der Glieder einer Anstalt den Zweck der Verbandseinheit nicht aufheben, wie Gierke sagt a. a. O.: „Jede Gesammtheit, welche durch die Anstaltsperson verbunden oder von ihr ergriffen wird, ist nicht Willensträgerin, sondern nur Willensobjekt der Verbandseinheit. Sie gehört dem Verbandskörper nur als ein passiver Bestandteil an. Die Anstaltsperson ist vielleicht für sie, aber nicht durch sie da, sie widmet ihr vielleicht ihr Leben, aber sie lebt nicht in ihr; sie verbindet vielleicht die Vielheit zur Einheit, aber die Einheit erscheint als ein außer und über der Vielheit bestehendes, dieselbe von oben und außen her ergreifendes und umfassendes Band.“

Wenn nun einmal auf solche Weise zwischen Körperschaft und Anstalt unterschieden wird, so ist kein Zweifel, daß die christlichen Kirchen

Indem der Staat die christlichen Kirchen als öffentliche Korporationen in seinem Rechtsgebiete anerkennt, spricht er damit sein Interesse nicht bloß an der Religion überhaupt, sondern insbes. auch am Christentum aus. Wenn der Staat also auch als solcher keine Religion hat, vielmehr religionslos ist, so ist er darum doch nicht irreligiös, widerchristlich. Er nimmt ein Interesse an

---

Anstalten, nicht Körperschaften des öffentlichen Rechts sind. Die Gesammtheit der Mitglieder einer christlichen Kirche kann den Zweck derselben nicht ändern, dieser ist vielmehr jeder der christlichen Kirchen transcendent, von außen und von oben her unabänderlich gegeben. Ganz bes. deutlich ist dies an der katholischen Kirche: die Gesammtheit der Laienmitglieder dieser Kirche kann keinen solchen Gesammtwillen erzeugen, welcher die durch den Zweck ihrer Kirche gesetzten Schranken überschreiten würde; aber auch die Gesammtheit des Klerus, welcher nach katholischer Lehre allein die Kirche vertritt, ist nicht im Stande, den Zweck ihrer Kirche zu ändern, dieser ist vielmehr der Kirche transcendent, die Gesammtheit der Mitglieder der katholischen Kirche ist nicht Willensträgerin, sondern nur Willensobjekt der Kirche. Ebenso verhält es sich mit der evangelischen Kirche. Wenn auch hier keine solche Kluft besteht zwischen Klerus und Laien wie in der katholischen Kirche, so ist doch auch hier die Gesammtheit der Mitglieder der evangelischen Kirche nicht im Stande, den Zweck ihrer Kirche zu ändern oder aufzuheben, die Kirche würde als juristische Person weiterbestehen, auch wenn alle aus derselben austreten würden, eben weil der Zweck der Kirche ihr nicht immanent ist, sondern transcendent, weil die Kirche wohl für ihre Mitglieder da ist, aber nicht durch sie. Die Transcendenz des Willens und Zweckes der evangelischen Kirche war früher noch deutlicher, solange die Kirche lediglich vom Landesherrn durch das Konsistorium regiert wurde; aber auch wenn die Kirchengewalt über die evangelische Kirche ganz in die Hände der Presbyterien und Synoden gelegt würde, was bis jetzt in Deutschland nicht der Fall ist, so wären doch auch diese an einen ihre Thätigkeit unabänderlich bestimmenden Zweck gebunden. Diese Transcendenz des Zwecks und Willens der christlichen Kirche würde allerdings durch den Namen Stiftung besser ausgedrückt, wie Hinschius a. a. O. S. 250 richtig bemerkt, allein da dieser Name, wie Hinschius selbst sagt, eine wesentlich privatrechtliche Bedeutung hat, so bleibt doch nichts anderes übrig, als die christlichen Kirchen Anstalten des öffentlichen Rechts zu nennen. So lange jedoch die Gesetzgebung den von der Wissenschaft gemachten Unterschied zwischen

der christlichen Religion und bekundet dies damit, daß er die christlichen Kirchen als öffentliche Korporationen in seinem Rechtsgebiete anerkennt. Wären die christlichen Kirchen Privatkorporationen, so würde das bedeuten, daß der Staat gar kein Interesse an ihnen nehme, sie ihm vollommen gleichgiltig seien. Daß aber der Staat in Württemberg ein Interesse nimmt an den christlichen Kirchen, geht nicht nur aus dem Bisherigen hervor, sondern weiter noch aus dem Folgenden.[1]

Körperschaft und Anstalt nicht anerkannt, können wir in einer Darstellung des positiven Rechts von jenem Unterschied keinen Gebrauch machen, und müssen uns mit der hergebrachten, auch in der Gesetzgebung anderer Staaten gebrauchten Bezeichnung der christlichen Kirchen als Korporationen des öffentlichen Rechts begnügen. — Nach Rosin (a. a. O. S. 35 ff.) paßt freilich die Bezeichnung der christlichen Kirchen als öffentliche Korporationen auch abgesehen von jener Unterscheidung von Korporation und Anstalt für die heutigen Verhältnisse nicht mehr, stammt vielmehr aus der Zeit des Staatskirchentums, da die Kirche nur als ein Teil des staatlichen Organismus, als eine zur Beförderung der Sittlichkeit dienende staatliche Polizeianstalt galt; die Bezeichnung der Kirchen als öffentliche Korporationen ist nach Rosin nur ein Ausdruck für das System des polizeistaatlichen Staatskirchentums und kann als zusammenfassendes Prinzip für das Verhältnis des Staats zur Kirche nach modernem Recht überhaupt nicht verwendet werden. Solange jedoch diese Be eichnung von der geltenden Gesetzgebung verwendet wird, bleibt uns, man mag Rosin beistimmen oder nicht, nichts anderes übrig, als jenem Sprachgebrauch uns anzuschließen. — Die Bezeichnung der christlichen Kirchen als öffentlicher Korporationen findet sich auch in der S. 103 Anm. 1 angeführten Gesetzesbestimmung. Ausdrücklich werden die christlichen Kirchen als öffentliche Korporationen bezeichnet z. B. in Preußen vgl. Allgemeines Landrecht Teil II. Tit. 11 § 17, in Bayern vgl. Religionsedikt vom 26. Mai 1818, § 24. 28, in Baden vgl. Gesetz vom 9. Oktober 1860 die rechtliche Stellung der Kirchen und kirchlichen Vereine im Staate betreffend § 1, in Hessen vgl. Gesetz die rechtliche Stellung der Kirchen betreffend, vom 23. April 1875, Art. 1.

[1] Unrichtig ist es daher, wenn Eisenlohr a. a. O. S. 179, Not. 902 bemerkt: „Es dürfte nach diesen Bestimmungen (d. h. nach den §§ 71. 72. 77 der V. U.) die evangelische Kirche die Stellung einer im Staate befindlichen Privatkorporation einnehmen“: Richtig dagegen

Bei den Religionsgesellschaften, welche als öffentliche Korporationen im Staate bestehen, ist ein Unterschied zu machen zwischen privilegierten öffentlichen Korporationen und öffentlichen Korporationen ohne Privilegien. Öffentliche Korporationen ohne Privilegien sind in Württemberg die jüdische Religionsgenossenschaft und die Gemeinde Kornthal und Wilhelmsdorf, öffentliche privilegierte Korporationen sind die drei christlichen Kirchen. Sie genießen abgesehen von ihrer Stellung als öffentliche Korporationen im Staate noch besondere Privilegien, welche den andern öffentlichen Korporationen nicht zukommen.

Zu den privilegierten öffentlichen Korporationen in Württemberg gehört also auch die evangelische Kirche, und zwar nimmt sie diese Stellung ein seit dem Religionsedikt von 1806. Während sie zuvor eine vom Staate nicht zu unterscheidende Existenz geführt hat, steht sie ihm von jenem Zeitpunkte an als eine selbständige Gesellschaft und Genossenschaft gegenüber; sie ist aber nicht eine gewöhnliche Gesellschaft, wie es sonst viele im Staate gibt, sondern eine öffentliche Korporation, und zwar eine privilegierte. Eine Veränderung dieser ihrer Stellung ist seit jenem Religionsedikt nicht eingetreten;[1] was sich in ihren Beziehungen zum Staat ver-

---

sagt Stängel (Die kirchenstaatsrechtlichen Verhältnisse der katholischen und protestantischen Ortskirchengemeinden in Württemberg, 1863, S. 26): „In der That läßt schon das ganze Wesen und die Verfassung der Kirchen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß dieselben den öffentlichen Korporationen beizuzählen sind, woferne man die Kirche nicht als ein eigentümlich für sich bestehendes in keine Kategorie einzureihendes Rechtssubjekt betrachten will," ähnlich auch der Verf. der „Bemerkungen über die verfassungsgemäße Stellung der evangelischen Kirche Württembergs in dem Staat, und die Bedingungen der Herstellung ihres Rechtszustandes und der Erreichung ihrer hohen Zwecke. Von einem Laien" in Seuberts kirchlich-statistischer Zeitschrift „die christlich-protestantische Kirche in Deutschland", 1827, Heft 3, S. 263.

[1] Ausdrücklich erklärte der Minister des Kirchen- und Schulwesens von Golther in der sechsten Sitzung der ersten Landessynode vom 26. Februar 1869 (Verh. der ersten Landessynode I. Protokollband S. 215 f.), daß durch das Gesetz betreffend die religiösen Dissidentenvereine (s. o. S. 89) an der öffentlich-rechtlichen Stellung der Kirchen

ändert hat, ist nicht ihre Stellung als öffentliche Korporationen im Staat, sondern es sind die Privilegien, die ihr neben ihrer öffentlich-rechtlichen Stellung im Staate zukommen. Hinsichtlich ihrer Privilegien hat die evangelische Kirche wiederholt eine nicht unbedeutende Einbuße erlitten; wenn freilich der stärkste Verlust in dieser Hinsicht sich an das Religionsedikt von 1806 und seine Folgen knüpft, so hat doch auch die neuere Gesetzgebung gar vieles von ihren Privilegien gestrichen.

Von besonderen Privilegien der evangelischen Kirche gegenüber anderen Kirchen kann man heutzutage kaum mehr reden, da alle drei christlichen Kirchen öffentliche privilegierte Korporationen sind und keinen Vorzug vor einander genießen. Das einzige Vorrecht, das die evangelische Kirche vor den andern noch besitzt und das der letzte dürftige Rest ihrer einstigen herrschenden Stellung im alten Württemberg ist, gründet sich auf die Zugehörigkeit des Königs zu ihr und besteht darin, daß die evangelischen Geistlichen bei gleichem Rangverhältnis den Vortritt vor den katholischen haben.[1] Alle übrigen Privilegien, welche die evangelische Kirche

im Staate nichts geändert werden soll. Der Grundsatz der Religionsfreiheit bedinge zwar für alle Religionsgesellschaften gleichmäßig den allgemeinen Rechtsschutz, schließe aber keineswegs gleichmäßigen Einfluß derselben auf das Staatsleben in sich. Wenn daher in den Motiven zu jenem Gesetze von der Möglichkeit gesprochen werde, Korporationsrechte den Dissidenten zu verleihen, so sei hiebei ausdrücklich nur von dem Recht der juristischen Persönlichkeit, also von *rein privatrechtlichen* Korporationsrechten die Rede, nicht aber von *öffentlich-rechtlichen*; die Rechte einer öffentlichen Korporation könnten den Dissidenten nicht anders als im Wege der Gesetzgebung verliehen werden.

[1] S. S. 86. Eine wohl in ihrer numerischen Überlegenheit über die anderen Kirchen und Religionsgenossenschaften begründete Bevorzugung der evangelischen Kirche enthält der Art. 5, Abs. 2 des Gesetzes zur Ausführung des Reichsgesetzes vom 6. Februar 1875, betreffend die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung, vom 8. August 1875 (Rgbl. S. 464): „Ehestreitigkeiten bei Ehen zwischen Angehörigen verschiedener Glaubensbekenntnisse oder zwischen Personen, welche nicht einer vom Staate als öffentliche Körperschaft anerkannten Kirche angehören, sind *nach den für Ehesachen der Protestanten geltenden Rechtsgrundsätzen* zu beurteilen.“

besitzt, sind gemeinsame Privilegien aller drei christlichen Kirchen.

Verloren hat die evangelische Kirche in Gemeinschaft mit den anderen christlichen Kirchen folgende Privilegien:

1) Die Abhängigkeit des vollen Genusses der staatsbürgerlichen Rechte von der Zugehörigkeit zu einem der drei christlichen Glaubensbekenntnisse (Verfassungsurkunde § 27, aufgehoben durch Art. 1 des Gesetzes betreffend die Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte von dem religiösen Bekenntnisse, vom 31. Dezember 1861).

2) Die Bedingtheit des aktiven und passiven Wahlrechts zur Ständekammer durch die Zugehörigkeit zu einem der drei christlichen Glaubensbekenntnisse (Verfassungsurkunde § 135 und § 142, aufgehoben durch dasselbe Gesetz wie das unter 1) genannte Privileg).

3) Die kirchlichen Register sind zugleich Civilregister (aufgehoben durch das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung, vom 6. Februar 1875 § 1).

Andere Privilegien sind zwar geblieben, sind aber keine Privilegien mehr, sofern die evangelische Kirche sich in dieselben nicht blos mit den andern Kirchen, sondern auch mit allen übrigen Religionsgesellschaften teilen muß, z. B. das Recht der freien öffentlichen Religionsübung stand auf Grund von § 70 der V.-U. nur den drei im Königreiche bestehenden christlichen Confessionen zu, seit dem Dissidentengesetz vom 9. April 1872 (s. o. S. 89), jedoch steht allen Religionsvereinen das Recht der freien gemeinsamen Religionsübung im häuslichen und öffentlichen Gottesdienst zu.

Dagegen genießt die evangelische Kirche als eine der christlichen Kirchen auf Grund der Landes- und Reichsgesetzgebung heutzutage noch folgende Privilegien:

1) Für ihre Bedürfnisse wird vom Staate gesorgt (Verfassungsurkunde § 77, bezw. Generalrescript vom 2. Januar 1806 bei Reyscher, Staatsgrundgesetze III. S. 244);[1]

---

[1] Die Fürsorge des Staates für die finanziellen Bedürfnisse der evangelischen Kirche kann man freilich auch anders auffassen: nicht als ein Privileg, das der Staat der evangelischen Kirche gewährt, sondern als eine aus der Einziehung des Kirchenguts sich ergebende privatrechtliche Verpflichtung des Fiskus gegen die evangelische Kirche.

2) sie ist in der Kammer der Abgeordneten durch ihre sechs Generalsuperintendenten vertreten (Verfassungsurkunde § 133);

3) die kirchliche Sonntags-, Festtags- und Feiertagsordnung ist in das Staatsleben aufgenommen (K. Verordnung vom 28. Juni 1849 Rgbl. S. 233 und vom 27. Dezember 1871 Rgbl. S. 412);

4) der staatliche Volksschulunterricht ist confessionell (Volksschulgesetz vom 29. September 1836); für den Religionsunterricht an den übrigen staatlichen Lehranstallten sorgt der Staat;

5) an öffentlichen Anstalten wie Strafanstalten, Krankenhäusern sowie beim Militär werden Geistliche der evangelischen Kirche angestellt;

6) für Ausbildung der Kirchendiener sorgt der Staat durch Staatsanstalten (die vier niederen evangelischen Seminare, das evangelische Seminar in Tübingen, die evangelisch-theologische Fakultät in Tübingen mit dem Predigerinstitut);

7) die evangelische Kirche genießt für sich, ihre Einrichtungen und Gebräuche, ihre Diener und ihre Gebäude besonderen strafrechtlichen Schutz;[1]

---

[1] Reichsstrafgesetzbuch § 166: wer dadurch, daß er öffentlich in beschimpfenden Äußerungen Gott lästert, ein Ärgernis gibt, oder wer öffentlich eine der christlichen Kirchen oder eine andere mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebiets bestehende Religionsgesellschaft oder ihre Einrichtuugen oder Gebräuche beschimpft, ingleichen wer in einer Kirche oder in einem anderen zu religiösen Versammlungen bestimmten Orte beschimpfenden Unfug verübt, wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren bestraft.

Ebendaselbst § 167: Wer durch eine Thätlichkeit oder Drohung jemand hindert, den Gottesdienst einer im Staate bestehenden Religionsgesellschaft auszuüben, ingleichen wer in einer Kirche oder in einem andern zu religiösen Versammlungen bestimmten Orte durch Erregung von Lärm oder Unordnung den Gottesdienst oder einzelne gottesdienstliche Verrichtungen einer im Staate bestehenden Religionsgesellschaft vorsätzlich verhindert oder stört, wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren bestraft.

Ebendaselbst § 243: Mit Zuchthaus bis zu zehn Jahren ist zu erkennen, wenn aus einem zum Gottesdienste bestimmten Gebäude Gegenstände gestohlen werden, welche dem Gottesdienste gewidmet sind.

8) der Staat trägt die Kosten des Portos des amtlichen Verkehrs der Kirchenstellen unter sich und mit andern amtlichen Behörden (K. Verordnung betreffend die Portofreiheiten, vom 26. März 1881, § 5 Rgbl. S. 268);

9) die Kirchendiener genießen wie die Beamten eine gegen willkürliche Absetzung oder Versetzung oder Suspension gesicherte Stellung (Verfassungsurkunde §§ 47. 48);

10) die Kirchendiener haben Anspruch auf einen angemessenen lebenslänglichen Ruhegehalt (Verfassungsurkunde § 74);

11) die Kirchendiener genießen persönliche Vorrechte (vgl. Verfassungsurkunde § 80; Näheres hierüber unten ff.);

12) die kirchlichen Behörden genießen öffentlichen Glauben;[1]

Ebendaselbst § 304: Wer vorsätzlich und rechtswidrig Gegenstände der Verehrung einer im Staate bestehenden Religionsgesellschaft, oder Sachen, die dem Gottesdienste gewidmet sind, oder Grabmäler — beschädigt oder zerstört, wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bis zu eintausend fünfhundert Mark bestraft.

Ebendaselbst § 306: Wegen Brandstiftung wird mit Zuchthaus bestraft, wer vorsätzlich in Brand setzt ein zu gottesdienstlichen Versammlungen bestimmtes Gebäude.

Hieher gehört auch § 196 das Reichsstrafgesetzbuches: „Wenn die Beleidigung gegen eine Behörde, einen Beamten, einen Religionsdiener oder ein Mitglied der bewaffneten Macht, während sie in der Ausübung ihres Berufes begriffen sind, oder in Beziehung auf ihren Beruf begangen ist, so haben außer den unmittelbar Beteiligten auch deren amtliche Vorgesetzte das Recht, den Strafantrag zu stellen — In Betreff des Begriffes „Religionsdiener“ s. unten. — Der Begriff der „mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebiets bestehenden Religionsgesellschaften“ umfaßt die beiden Arten der oben S. 102 genannten Religionsgesellschaften.

[1] Nach der herrschenden Ansicht bezieht sich § 380 der Zivilprozeßordnung auch auf die kirchlichen Behörden. Jener Paragraph lautet: „Urkunden, welche von einer öffentlichen Behörde innerhalb der Grenzen ihrer Amtsbefugnisse oder von einer mit öffentlichem Glauben versehenen Person innerhalb des ihr zugewiesenen Geschäftskreises in der vorgeschriebenen Form aufgenommen sind (öffentliche Urkunden), begründen, wenn sie über eine vor der Behörde oder der Urkundsperson abgegebene Erklärung errichtet sind, vollen Beweis des durch die Behörde

13) die Kirche und ihre Pfarreien sind in dem Verfahren vor dem Reichsgericht von Zahlung der Gebühren befreit (Verordnung betreffend die Gebührenfreiheit in dem Verfahren vor dem Reichsgericht § 1 (Reichsgesetzblatt 1884, S. 1);

14) die Kirche hat hinsichtlich ihrer Forderungen ein Konkursvorrecht (Konkursordnung § 54);

15) die Anstellung eines Ausländers im Kirchendienst vertritt die Stelle der Naturalisation, wenn die Anstellung von der Regierung oder von einer Central- oder höheren Verwaltungsbehörde eines Bundesstaats vollzogen oder bestätigt worden ist. (Reichsgesetz über die Erwerbung und den Verlust der Bundes- und Staatsangehörigkeit vom 1. Juni 1870 § 9 Rgbl. 1871, S. 27 der Anlage zu Nr. 1);

16) die Vermögenszuwendungen und die Schenkungen zu kirchlichen Zwecken sind von der Erbschafts- bezw. Schenkungssteuer frei (Gesetz betreffend die Erbschafts- und Schenkungssteuer vom 24. März 1881, Art. 3 und 18 Rgbl. S. 115 und 124);

17) die Kirchen und Pfarrwohnungen sind steuerfrei (Gesetz betreffend die Grund-, Gebäude- und Gewerbesteuer vom 28. April 1873, Art. 2, Rgbl. S. 129).

So sind also den christlichen Kirchen und damit auch der evangelischen Kirche wichtige Privilegien trotz aller Umwälzungen auf dem öffentlichen Gebiete geblieben; es ist aber auch hier zu wiederholen, daß diese Privilegien die christlichen Kirchen nicht zu öffentlichen Korporationen machen, vielmehr aus der Eigenschaft der Kirchen als öffentlicher Korporationen im Staate folgen, daß also auch der Wegfall dieses oder jenes Privilegs in Zukunft den

---

oder die Urkundsperson beurkundeten Vorganges. Der Beweis, daß der Vorgang unrichtig beurkundet sei, ist zulässig." Ein Pfarrer hat also auch jetzt noch öffentlichen Glauben in Beziehung auf Beurkundungen aus den Kirchenbüchern aus der Zeit vor Einführung der Zivilstandsregister; ferner wenn z. B. in einem Testament jemanden von Legat hinterlassen wird auszahlbar nach der Konfirmation, so hat ein Zeugnis des Pfarrers über die Vornahme des Konfirmationsaktes öffentlichen Glauben; ebenso bezüglich des Trauungsaktes, wenn z. B. der Nachweis eines solchen im Disziplinarweg von Beamten verlangt wird.

öffentlichrechtlichen Charakter der Kirchen nicht aufheben kann, wie er durch die §§ 70—72 der Verfassungsurkunde festgestellt ist.[1]

Die evangelische Kirche ist also, wenn wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung zusammenfassen, als eine der christlichen Kirchen, von welchen das Kapitel VI der Verfassungsurkunde handelt, eine öffentliche privilegierte Korporation im Staate, genießt als solche die Selbständigkeit einer öffentlichen Korporation auf Grund des § 71 der Verfassungsurkunde, unterliegt aber auch auf der andern Seite eben als öffentliche Korporation in Gemäßheit des § 72 der Verfassungsurkunde der Aufsicht des Staates.

Mit dem bisherigen ist aber die staatsrechtliche Stellung der evangelischen Kirche noch nicht erschöpft. Der Charakter der evangelischen Kirche als einer dem Staate gegenüber selbständigen Gesellschaft kommt nicht in seiner ganzen Reinheit und Schärfe zum Ausdruck, weil das Prinzip der Sonderung von Staat und Kirche, welches die Voraussetzung der selbständigen Stellung der evangelischen Kirche im Staate und dem Staate gegenüber bildet, in Wirklichkeit doch nicht so rein durchgeführt ist, wie die §§ 70 und 71 der Verfassungsurkunde erwarten lassen. Daran ist ein Fünffaches schuld: einmal die eigentümliche Verknüpfung der Staatsgewalt und der Kirchengewalt über die evangelische Kirche in der Person des Landesherrn, zweitens die Bestimmung des § 76 der Verfassungsurkunde vom Übergang des landesherrlichen Kirchenregiments auf den Geheimerat für den Fall, daß der Landesherr einer andern als der evangelischen Konfession zugethan wäre, drittens die Zwischenstellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens zwischen dem Inhaber des landesherrlichen Kirchenregiments und seinen Kirchenregimentsbehörden, viertens die durch den Staat verfügte Einziehung des Kirchenguts und endlich fünftens die Besorgung gewisser staatlicher Geschäfte durch die Behörden der evangelischen Kirche im Auftrag und Namen des Staates.

Fassen wir einmal den zuerst genannten Punkt ins Auge, die eigentümliche Verknüpfung der Staatsgewalt und der Kirchengewalt über die evangelische Kirche in der Person des Landesherrn. Der Landesherr kommt

---

[1] Sohm a. a. O. S. 34. Hinschius a. a. O. S. 251 ff.

für die evangelische Kirche in einer doppelten Eigenschaft in Betracht: einmal als Staatsoberhaupt und sodann als Oberhaupt der evangelischen Kirche.[1] Als Staatsoberhaupt übt er gegenüber der evangelischen Kirche das ihm auf Grund des § 72 der Verfassungsurkunde gebührende Schutz- und Aufsichtsrecht aus; in dieser Eigenschaft steht er der evangelischen Kirche nicht näher als der katholischen Kirche, welcher gegenüber sein Aufsichtsrecht durch das Gesetz vom 30. Januar 1862, Art. 1 zwar geschmälert, im Prinzip jedoch festgehalten ist. Als Oberhaupt der evangelischen Kirche aber steht der Landesherr zu dieser Kirche selbstverständlich in einem viel näheren Verhältnisse als zu der katholischen Kirche, deren Oberhaupt der Bischof, bezw. der Papst ist. Als Oberhaupt der evangelischen Kirche vereinigt der Landesherr die ganze Kirchengewalt über diese Kirche in seiner Person und übt diese Kirchengewalt durch das Konsistorium und den Synodus nach den bestehenden oder künftig zu erlassenden verfassungsmäßigen Gesetzen aus.[2] Seine Rechte als Staatsoberhaupt dagegen übt er der evangelischen wie der katholischen Kirche gegenüber durch den Minister des Kirchen- und Schulwesens aus.[3] Die beiden Stellungen der evangelischen Kirche gegenüber, als Staatsoberhaupt und als ihr eigenes Oberhaupt, hängen unter sich nicht zusammen; wenn auch ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen beiden besteht, so doch kein wesentlicher nach den Grundsätzen des evangelischen Kirchenrechtes sowohl wie nach denen des modernen Staatsrechtes; vielmehr ist die Eigenschaft des Landesherrn als Oberhaupt der evangelischen Kirche rechtlich betrachtet von seiner Eigenschaft als Staatsoberhaupt unabhängig.[4]

---

[1] Siehe meine Abhandlung: Das landesherrliche Kirchenregiment in Württemberg, oben S. 1 ff.

[2] Vgl. Verfassungsurkunde § 75. Siehe meine Abhandlung a. a. O. S. 36 ff.

[3] Vgl. K. Verordnung vom 20. Dezember 1867 betreffend die Stellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens bei Angelegenheiten der evangelischen Kirche § 1 (Regbl. S. 211).

[4] S. meine Abhandlung a. a. O. S. 1; vgl. auch das dort nicht angeführte Zeugnis von Robert von Mohl, Staatsrecht, Völkerrecht und Politik Bd. II. S. 178 Anm. 1: „Eine protestantische Kirche mag den

Es ist nun aber klar, daß der Landesherr die abstrakte Unterscheidung seiner Funktionen als eines staatlichen und als eines kirchlichen Oberhaupts in der Wirklichkeit nicht durchführen kann, und daß im Falle eines Zusammenstoßes der staatlichen und der kirchlichen Interessen seine Eigenschaft als Oberhaupt der Kirche hinter seiner Stellung als konstitutionelles Oberhaupt eines konfessionslosen Staates zurücktreten muß; denn in erster Linie ist der Landesherr Staatsoberhaupt, und erst in zweiter Linie ist er das Oberhaupt der evangelischen Kirche; er kann nicht die staatlichen Interessen den kirchlichen opfern. Im alten Württemberg war bei der völligen Einheit, die zwischen Kirche und Staat bestund, ein Auseinandergehen der staatlichen und der kirchlichen Interessen nahezu unmöglich; heutzutage aber, da Kirche und Staat als zwei selbständige Gesellschaften einander gegenüberstehen (in dem oben S. 90 f. entwickelten Sinne), kreuzen sich ihre Interessen gar leicht; und wenn nun derjenige, der vor allen anderen berufen ist, die Rechte und Interessen des Staates zu wahren, zugleich die Aufgabe hat, die Kirche mit ihren eigenartigen Interessen gegen den Staat zu vertreten, so wird ihm etwas Unmögliches zugemutet. Im Vergleich mit der katholischen Kirche ist die evangelische Kirche insofern im Nachteil, als sie im Widerspruch mit der ihr verfassungsmäßig gewährleisteten Selbständigkeit nicht ebenso die Garantie hat, von rein kirchlichen und religiösen Gesichtspunkten und Erwägungen aus regiert zu werden, wie die katholische Kirche, der gegenüber der Landesherr rein auf sein Schutz- und Aufsichtsrecht (jus circa sacra) beschränkt ist.[1] Man mag im übrigen die Vorteile,

---

Landesherrn zu gleicher Zeit auch als ihr Haupt anerkennen; allein sie bleibt deshalb doch eine vom Staat nach Zweck und Einrichtung verschiedene Gesellschaft und die Kirchengewalt bleibt ganz verschieden von der Staatsgewalt; die Rechte des Regenten als Staatsoberhaupt sind ganz andere als diejenigen, welche sich aus seiner Stellung in der Kirche ergeben".

[1] Vgl. Hinschius a. a. O. S. 342: „Der Träger des landesherrlichen Kirchenregiments kann in dem konstitutionellen Staate von dem Souverän, welcher notwendig die staatlichen Interessen und die der verschiedenen Konfessionen zu berücksichtigen hat, nicht getrennt werden. Nicht nur die Staatsgesetze, sondern auch die eben bezeichneten Verhält-

die der evangelischen Kirche aus der eigentümlichen Verknüpfung der Staatsgewalt und der Kirchengewalt über die evangelische Kirche in der Person des Landesherrn erwachsen, noch so hoch anschlagen, so kann doch darüber kein Zweifel bestehen, daß durch jenen Umstand die verfassungsmäßige Selbständigkeit der evangelischen Kirche nicht unwesentlich alteriert wird.

Der zweite Umstand, der die Selbständigkeit der evangelischen Kirche beeinträchtigt, ist die Bestimmung des § 76 der Verfassungsurkunde, wornach, wenn der König einer andern als der evangelischen Konfession zugethan

---

nisse (d. h. die konfessionell gemischten Verhältnisse eines Staates) setzen der Ausübung seines kirchlichen Regiments bestimmte Grenzen, welche er im Hinblick auf die Eigentümlichkeit seiner verschiedenen mit einander verbundenen Stellungen inne zu halten verpflichtet ist, während dergleichen Rücksichten für die Oberen einer im Staate völlig autonomen Kirche nicht in Frage kommen, da bei diesen die rein einseitige Wahrnehmung der kirchlichen Interessen als etwas Natürliches und Selbstverständliches erscheint." ebendas. S. 337 f.: „In Gedanken kann man zwar beide Stellungen auseinanderhalten, in der Praxis verwischen sie sich aber beide. Nicht nur wird es im einzelnen Falle schwer sein festzustellen, ob eine beide Gebiete, die des Staats und der Kirche, berührende Handlung kraft der obersten kirchlichen Gewalt oder kraft der staatlichen Souveränität (der Kirchenhoheit) ausgeübt worden ist, sondern es erscheint auch unmöglich, eine Behandlung der Kirche nach rein staatlichen Gesichtspunkten und vom Standpunkt des rein staatlichen Interesses, anderseits die Einwirkung kirchlicher Anschauungen auf die Führung der staatlichen Geschäfte zu vermeiden." Anderer Ansicht ist Dove in der 8. Auflage des Richter'schen Lehrbuches des Kirchenrechts S. 506: „das landesherrliche Kirchenregiment ist nicht unvereinbar mit der selbständigen Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten durch die Kirche, d. h. mit dem der Kirche an sich inwohnenden Rechte, sich als eine selbständige Lebensordnung insbes. auch gegenüber dem Staate darzustellen. Dieses Recht schließt blos das Staatsregiment in der Kirche, mithin die Vermischung beider Sphären, die Führung des Regiments durch die politischen, statt durch die Kirchenbehörden, seine Führung nach den Interessen der herrschenden politischen Parteien, also z. B. nach den wechselnden Kammermajoritäten aus."

ist, seine Episkopalrechte auf den Geheimerat übergehen sollen; denn das ist der eigentliche Sinn jenes Paragraphen.[1] Abgesehen nun davon, daß die Verfassungsurkunde für den rein evangelischen Charakter des Geheimerates lediglich gar keine Bürgschaft gewährt, daß nach der Verfassung der Geheimerat möglicherweise blos Nichtevangelische enthält, verträgt sich jene Bestimmung mit der verfassungsmäßigen Selbständigkeit der evangelischen Kirche schon darum nicht, weil der Geheimerat eine Staatsbehörde ist. Der ganzen neueren Gesetzgebung über das Verhältnis von Staat und Kirche liegt aber, wie bereits mehrfach festgestellt worden ist, die Anschauung von der prinzipiellen Verschiedenheit von Staatsgewalt und Kirchengewalt zu Grunde. Demgemäß ist es ein Rückfall in das im Prinzip überwundene System des Staatskirchentums, wenn die Verfassung bestimmt, daß die Kirchengewalt über die evangelische Kirche in jenem bezeichneten Falle an eine Staatsbehörde übergehen solle. Es kann deshalb kein Zweifel sein, daß die Bestimmung des § 76 der Verfassungsurkunde einen Widerspruch bildet zu der der evangelischen Kirche durch die Verfassung selbst gewährleisteten Selbständigkeit.

Der dritte Punkt, der hier in Betracht kommt, ist die Zwischenstellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens zwischen dem Landesherrn als dem Inhaber des Kirchenregiments und der Oberkirchenbehörde als dem Organ des Landesherrn zur Verwaltung seines Kirchenregiments. Nach der K. Verordnung vom 20. Dezember 1867, betreffend die Stellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens bei Angelegenheiten der evangelischen Kirche (Regbl. S. 211) hat das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens neben der ihm obliegenden Wahrung der Staatshoheitsrechte in Beziehung auf die evangelische Landeskirche auch innerkirchliche Aufträge in Beziehung auf diese Kirche: einmal die Vermittlung der Entschließungen des Landesherrn auf die Anträge der Kirchenregimentsbehörden (Konsistorium und Synodus) und sodann die Dienstaufsicht über jene Behörden (§ 1 jener Verordnung); in letzterer Hinsicht bildet das Ministerium des Kirchen-

[1] Siehe meine Abhandlung a. a. O. S. 48 ff.

und Schulwesens eine selbständige Instanz in evangelischen Kirchen-Angelegenheiten (§ 2 jener Verordnung). So geringfügig nun auch diese beiden innerkirchlichen Aufträge auf den ersten Anblick zu sein scheinen, so bedeuten sie doch bei näherer Betrachtung eine nicht geringe Beeinträchtigung der Selbständigkeit der Kirchenregimentsbehörden und damit der evangelischen Kirche selbst und einen Widerspruch mit dem § 75 der Verfassungsurkunde, der nur von Konsistorium und Synodus als Organen des Landesherrn zur Ausübung seiner Kirchengewalt weiß, nichts aber von einer Staatsbehörde, welche in der Mitte zwischen beiden steht.

Zunächst ist der erste der beiden innerkirchlichen Aufträge, welche das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens hat, nicht gering anzuschlagen. Wenn der Minister des Kirchen- und Schulwesens die Vermittlung der Entschließungen des Landesherrn auf die Anträge der Kirchenregimentsbehörden zu besorgen hat, so bedeutet das natürlich nicht blos, daß er den Verkehr zwischen dem Inhaber des Kirchenregiments und dessen Organen äußerlich zu vermitteln hat, sondern es bedeutet, daß er der erste Ratgeber des Landesherrn auch in rein kirchlichen Angelegenheiten ist: der Minister des Kirchen- und Schulwesens, der in erster Linie berufen ist die Interessen des Staats gegen die Kirche zu wahren, besitzt das Ohr des Landesherrn, nicht die Oberkirchenbehörde. Die Bestimmung, daß die Oberkirchenbehörde in solchen Fällen, wo sie sich bei der durch das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens vermittelten Entschließung des Landesherrn nicht beruhigen zu können glaubt (§ 3 jener Verordnung), zu unmittelbarem Vortrag an den Landesherrn ermächtigt ist, schafft kein genügendes Gegengewicht gegen jenen Mißstand. Das Interesse der Kirche fordert vielmehr einen unmittelbaren regelmäßigen Verkehr der Kirchenregimentsbehörden mit dem Inhaber des Kirchenregiments, wie dies auch das Synodalanbringen vom Jahre 1858 ausgesprochen hat.[1] — Der zweite der innerkirchlichen Aufträge, welche das

[1] S. Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1858, S. 132 ff. Ein unmittelbarer Verkehr der obersten Kirchenbehörden mit dem Landesherrn als dem Inhaber der Kirchengewalt besteht z. B. in Preußen (alte Provinzen), Oldenburg, Mecklenburg, Waldeck, Baden, vgl. Richter, Kirchenrecht, 8. Aufl. 1886, S. 503.

Ministerium des Kirchen- und Schulwesens hat, die Führung der Dienstaufsicht über die Kirchenregimentsbehörden im Namen des Königs, schließt natürlich nicht nur die eigentliche Dienstaufsicht über jene Behörden in sich, sondern auch das Recht, über ihre Besetzung dem Landesherrn Vorschläge zu machen, und darin besitzt jenes Ministerium ein gar wichtiges Recht.[1] Die Staatsregierung hat es damit bis zu einem gewissen Grade in der Hand, die Selbständigkeit, welcher doch nach jener K. Verordnung die Kirchenregimentsbehörden in rein kirchlichen Angelegenheiten sich erfreuen sollen, durch die Art und Weise der Besetzung jener Behörden mehr oder weniger illusorisch zu machen.[2] Insbes. besteht die Möglichkeit, daß durch den Minister des Kirchen- und Schulwesens politische Faktoren, die Volksvertretung, politische Parteien Einfluß auf die inneren Angelegenheiten der Kirche gewinnen, daß für die Stellen in den Kirchenregimentsbehörden Männer ausgewählt werden, welche zwar der herrschenden politischen Partei genehm, aber für eine im Interesse der Kirche zu führende Verwaltung des Kirchenregiments weniger geeignet sind.[3] Diese

---

[1] Für die Besetzung der Ratsstellen des Konsistoriums hat diese Behörde selbst das Recht des Vorschlags, an welchen jedoch der König nicht gebunden ist, dagegen hat das Konsistorium kein Vorschlagsrecht hinsichtlich der Stelle seines Vorstandes, vgl. § 43 der Verfassungsurkunde, welcher hier immer noch Anwendung findet.

[2] Hier wie im Folgenden ist nicht zu übersehen, daß es sich nur um Möglichkeiten handelt, die bis jetzt nicht zur Wirklichkeit geworden sind, und auch nicht werden werden, solange das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens in dem Geiste verwaltet wird, in dem es bisher verwaltet worden ist. Wenn es aber bis jetzt so gewesen ist, so hat man das den Personen zu verdanken, die hier von Einfluß waren und noch sind, nicht aber den Grundsätzen der Gesetzgebung, welche vielmehr gerade gar keine Bürgschaft gegen das Eintreten der im Texte als möglich bezeichneten Fälle gewähren. Um das aber, was auf Grund der bestehenden Gesetze möglich ist, handelt es sich hier, nicht um das, was trotz derselben bis jetzt wirklich gewesen ist.

[3] Vgl. auch was Scheurl, die verfassungsmäßige Stellung der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern zur Staatsgewalt 1872, S. 40 ff. mit Bezug auf Bayern sagt.

Unterordnung der Kirchenregimentsbehörden unter das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens hat nun aber auch zur Folge, daß jene Behörden die zur Vertretung der Kirche gegen die Staatsgewalt erforderliche Freiheit nicht besitzen; sie müssen ja die Kirche gegen eine ihnen vorgesetzte Behörde vertreten! Es dürfte hiemit der Beweis geliefert sein, daß die Selbständigkeit der evangelischen Kirche durch jene Zwischenstellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens zwischen dem Inhaber des Kirchenregiments und seinen Kirchenregimentsbehörden nicht wenig beeinträchtigt wird.[1] Geschichtlich ist jene Stellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens gar wohl zu begreifen, da im alten Herzogtum Württemberg die Oberkirchenbehörde ohne großen Schaden für die Interessen der Kirche der obersten staatlichen Behörde (damals dem Geheimerate) untergeordnet war. Aber heutzutage, da Staatsgewalt und Kirchengewalt principiell unterschieden werden, verträgt sich jene Unterordnung der Kirchenregimentsbehörden unter eine Staatsbehörde wie das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens, nicht mit der Selbständigkeit, welche jenen Kirchenregimentsbehörden zu kräftiger Vertretung der Interessen der Kirche gegenüber von dem Staate unerläßlich ist.

Der vierte Umstand, der die Selbständigkeit der Kirche schmälert, ist die durch den Staat geschehene Einziehung des Kirchenguts der evangelischen Kirche. Eine der ersten Maßregeln des Königs Friedrich nach Annahme der Königswürde war nächst Aufhebung der alten Landesverfassung die Vereinigung

---

[1] Unter solchen Umständen ist es begreiflich, daß die Landessynode vielfach die Interessen der Kirche gegen den Staat von sich aus vertritt. Nach der Landessynodalordnung § 1 Abs. 1 ist sie allerdings zur Vertretung der Genossen der evangelischen Landeskirche gegenüber von dem landesherrlichen Kirchenregiment bestimmt, nicht zur Vertretung der Kirche gegenüber vom Staate, was vielmehr Sache des Inhabers des Kirchenregiments, bezw. der Kirchenregimentsbehörden ist. Allein da die Landessynode das einzige rein kirchliche Organ der evangelischen Landeskirche ist und sich der zur Vertretung der kirchlichen Interessen gegenüber dem Staate erforderlichen Selbständigkeit erfreut, so kann man ihr zur Zeit den Beruf zur Vertretung der Kirche gegenüber dem Staate nicht absprechen.

des Kirchenguts des früheren Herzogtums Württemberg mit dem Staatskammergut. In dem Generalrescript vom 2. Januar 1806 wurde verkündet:[1] „Als eine notwendige Folge der in Beziehung auf unsere Staaten vorgegangenen Veränderungen haben Wir in der bereits angeordneten Verbindung des bisherigen sog. Kirchenguts mit Unserem Königl. Ober-Finanzdepartement eine in jeder Hinsicht für den Zweck des allgemeinen Besten erforderliche Verfügung getroffen, zugleich aber damit die feierlichste Zusicherung bei Unserem königlichen Worte verbunden, alle auf der bisher unter der Benennung des geistlichen Guts laufenden Fundation haftenden Schulden und Obliegenheiten, insofern solche kirchliche, Lehr-, Schul- oder andere gemeinnützige Armen-Anstalten betreffen, wie seither, auf das genaueste und pünktlichste für Uns und Unsere Thronfolger zu übernehmen." Bei den im Jahre 1815 wieder aufgenommenen Verhandlungen über eine Verfassung bildete die Herstellung des Kirchenguts eine der ersten Forderungen, und das Ergebnis der Verhandlungen war die Zusicherung in § 77 der Verfassungsurkunde: „Die abgesonderte Verwaltung des evangelischen Kirchenguts des vormaligen Herzogtums Württemberg wird wieder hergestellt. Zu dem Ende wird ungesäumt eine gemeinschaftliche Kommission niedergesetzt, welche zuvörderst mit der Ausscheidung des Eigentums dieser Kirche in dem alten Land und mit Bestimmung der Teilnahme der Kirche gleicher Konfession in den neuen Landesteilen sich zu beschäftigen und sodann über die künftige Verwaltungsart desselben Vorschläge zu machen hat." Dieser Paragraph der Verfassung ist aber, trotzdem daß die hiefür eingesetzte Kommission 11 Jahre lang sich damit beschäftigt hat, aus verschiedenen Gründen nicht zur Vollziehung gelangt und wird dem Anscheine nach auch wohl nie mehr zur Vollziehung kommen. Solange aber dieser Paragraph nicht vollzogen ist, gilt jene von König Friedrich für den Staat übernommene Verpflichtung, für die finanziellen Bedürfnisse der evangelischen Kirche zu sorgen. Diese Verpflichtung ist denn auch von Regierung und Ständen stets anerkannt und erfüllt worden. Läge nun die Sache hiebei so, daß die finanziellen Bedürfnisse der Kirche von der Kirche, bezw. von ihren

[1] Reyscher, Staatsgrundgesetze Bd. III. S. 244.

Organen, den Kirchenregimentsbehörden und der Landessynode, nur angegeben werden dürften, und den staatlichen Organen, Regierung und Ständen, nichts anderes zu thun übrig bleiben würde, als eben die Mittel zur Befriedigung der finanziellen Bedürfnisse der Kirche zu bewilligen, ohne die Bedürfnisfrage selbst zu prüfen, so würde die Selbständigkeit der evangelischen Kirche unter jener finanziellen Abhängigkeit vom Staate nicht leiden. Allein die Sache verhält sich anders. Die Exigenz für die Bedürfnisse der evangelischen Kirche wird von der Regierung festgesetzt, nachdem den kirchlichen Organen, Oberkirchenbehörde sowie Landessynode bezw. Landessynodalausschuß, zuvor Gelegenheit gegeben worden ist, sich darüber zu äußern. Die Exigenz wird sodann in das Budget eingestellt und von der Regierung eingebracht; die Stände beraten hierauf über die Exigenz und, je nachdem sie die einzelnen Posten derselben für begründet oder unbegründet halten, bewilligen oder verweigern sie dieselben. Im Allgemeinen ist also wohl der Staat, d. h. Regierung und Stände, verbunden, die für die Bedürfnisse der evangelischen Kirche erforderlichen Mittel zu bewilligen; was aber im einzelnen Falle ein Bedürfnis der evangelischen Kirche sei, darüber entscheidet in letzter Instanz eben doch der Staat und nicht die Kirche. Die Kirche muß sich also vom Staate bestimmen lassen, welche von ihren vorgebrachten Bedürfnissen begründet sind und welche nicht. Wenn es sich z. B. um die Errichtung einer weiteren Pfarrei oder einer neuen Kirchenstelle in einer größeren Gemeinde handelt, so hängt es ganz vom Staate, insbes. von den konfessionell gemischten Ständen ab, ob sie jene Maßregel für notwendig halten oder nicht. Dadurch wird aber die Selbständigkeit der Kirche nicht unwesentlich alteriert, sofern der Staat im Widerspruch mit den §§ 70 und 71 der Verfassungsurkunde sich in die inneren Angelegenheiten der evangelischen Kirche mischt.[1]

---

[1] Man vergleiche die Schilderung, welche in der ersten Landessynode Prälat von Kapff von dieser finanziellen Abhängigkeit der evangelischen Kirche vom Staat gegeben hat. (Verhandlungen der ersten Landessynode 1869, I. Protokollband S. 69 f.): „Zu der in der Verfassungsurkunde zugesagten, jetzt erst durch die Einführung der Landessynode bewilligten Autonomie unserer Kirche gehört durchaus, daß sie auch ein Vermögen habe. Wem es an äußeren Mitteln fehlt,

Fünftens endlich kommt hier in Betracht die Besorgung gewisser staatlicher Geschäfte durch die Behörden der evangelischen Kirche im Auftrag und Namen des Staates. Während in früheren Zeiten die Last der staatlichen Geschäfte, welche die kirchlichen Behörden für den Staat zu besorgen hatten, keine kleine war, besteht sie heutzutage fast nur noch in der Verwaltung des evangelischen Volksschulwesens. Nach Art. 72 des Volksschulgesetzes vom 29. September 1836 stehen die Volksschulen in jedem Orte unter der Aufsicht des Pfarrers derjenigen Konfession, welcher der Schullehrer angehört, und der übrigen Mitglieder des Kirchenkonvents, bezw. der Ortsschulbehörde; wo mehrere Geistliche einer Konfession angestellt sind, wird einer derselben von der Oberschulbehörde bes. mit der örtlichen Schulaufsicht beauftragt. Zum Bezirksschulaufseher wird nach Art. 76 desselben Gesetzes von der Oberschulbehörde der Dekan oder einer der Geistlichen derjenigen christlichen Konfession, welcher die ihm untergebenen Schullehrer angehören, in widerruflicher Eigenschaft bestellt. Die Oberschulbehörde endlich für die evangelischen Schulen ist das evangelische Konsistorium (für die katholischen Schulen der katholische Oberkirchenrat, jedoch unbeschadet der bischöflichen Befugnisse hinsichtlich des Religionsunterrichtes in den katholischen Schulen) vgl. Art. 78 des genannten Gesetzes.

---

der ist immer in einer traurigen Abhängigkeit. Daß unsere Abhängigkeit, bes. von der Kammer, eine sehr traurige ist, brauche ich nicht auszuführen. Wir sind zwar sehr dankbar für das, was die Regierung und die Kammer in den letzten Jahren für die Kirche that, für die Verwilligungen der für die Kirche exigierten Summen, und für die Verbesserung der ökonomischen Verhältnisse der Geistlichen, aber was sind das oft in der Kammer für widerwärtige Verhandlungen, unter denen diese Verwilligungen für kirchliche Zwecke endlich zu Stande kommen! Wie manche das religiöse Gefühl verletzende Rede hat man da schon hören müssen! Und ist es nicht drückend, von offenbaren Kirchenfeinden und von Katholiken als Gnade zu erhalten, was zum Bestand der Kirche notwendig ist? Und könnte es nicht auch einer Kammermajorität einfallen, selbst dieses Notwendige zu verweigern? Deswegen sollte unsere Landessynode auf Aenderung dieses traurigen Abhängigkeitsverhältnisses hinarbeiten!“

In allen Angelegenheiten des evangelischen Volksschulwesens bildet nun aber selbstverständlich das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens eine selbständige Instanz über dem Konsistorium als Oberschulbehörde und die oberste Instanz für alle Geistlichen, soweit sie mit der Bezirks- oder Ortsschulaufsicht betraut sind. Hier ist also ein Gebiet, in welchem die Staatsgewalt einen unmittelbaren Einfluß auf die evangelische Kirche bezw. ihre Behörden ausübt, und in welchem diese, soweit sie mit der Schule zu thun haben, dem Staate unterthan sind. Wenn nun freilich auch in abstracto zwischen Oberkirchenbehörde und Oberschulbehörde, zwischen Pfarramt und Bezirks- bezw. Ortsschulinspektorat zu unterscheiden ist, so liegt doch auf der Hand, daß in praxi diese Unterscheidung sich beim besten Willen nicht immer durchführen läßt: das eine greift in das andere über; bei Besetzung mancher Kirchenstellen muß wegen der damit verbundenen Schulaufsicht in erster Linie auf die Befähigung hiezu Rücksicht genommen werden; insbes. aber wird das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem die Oberkirchenbehörde schon in rein innerkirchlichen Fragen zu dem Ministerium des Kirchen- und Schulwesens steht (s. o. S. 112 ff.), durch den Nebenauftrag der Verwaltung des evangelischen Volksschulwesens im Namen des Staates nur noch verstärkt. Wenn nun freilich darüber kein Zweifel sein kann, daß die Verwaltung des evangelischen Volksschulwesens im Namen des Staates durch kirchliche Behörden der evangelischen Kirche einen nicht geringen Einfluß auf das öffentliche Leben ermöglicht, so ist gewiß auch das nicht zu bestreiten, daß jener Einfluß von der evangelischen Kirche mit einem Verlust an Selbständigkeit dem Staate gegenüber bezahlt wird, wobei hier nicht entschieden werden soll, ob der Verlust oder der Gewinn für die evangelische Kirche größer ist.

Die angeführten Umstände bedeuten sämmtlich eine nicht geringe Minderung der der evangelischen Kirche verfassungsmäßig gebührenden Selbständigkeit dem Staate gegenüber. Geschichtlich sind sie gar wohl zu begreifen als Nachwirkungen des früheren Verhältnisses zwischen Kirche und Staat im Herzogtum Württemberg: da war der Landesherr nicht blos Staatsoberhaupt, sondern als solches auch Oberhaupt der evangelischen Kirche, welche mit dem Staate eins war; der Geheimerat war in dem streng evange-

lischen Lande die oberste Behörde nicht blos für die politischen, sondern auch für die kirchlichen Angelegenheiten, woraus sich ebenso die Bestimmung des § 76 der Verfassungsurkunde wie die Unterordnung der Oberkirchenbehörde unter die oberste Staatsbehörde erklärt; die Stände waren die Hüter und Wächter des Kirchenguts und sorgten dafür, daß dasselbe nicht entgegen seiner ursprünglichen und eigentlichen Bestimmung verwendet würde; die Aufsicht über das Schulwesen hatte die Oberkirchenbehörde, weil die evangelische Volksschule aus der evangelischen Kirche herausgewachsen war und man noch nichts davon wußte, daß die Sorge für die Schulbildung in erster Linie Sache des Staates sei. Wenn nun aber auch die heute noch bestehende Beeinflussung der evangelischen Kirche durch den Staat in der Ordnung innerkirchlicher Angelegenheiten aus jenen angeführten Umständen geschichtlich zu begreifen ist, so muß doch behauptet werden, daß sie sich mit der der evangelischen Kirche verfassungsmäßig gewährleisteten Selbständigkeit und Autonomie nicht verträgt.

Fassen wir das zusammen, was wir zur Charakterisierung der staatsrechtlichen Stellung der evangelischen Kirche Württembergs gesagt haben: die evangelische Kirche ist eine öffentliche privilegirte Korporation im Staate, welche auf Grund der Verfassung ihre inneren Angelegenheiten selbständig ordnet und den Schutz des Staates dabei genießt, dafür demselben aber auch das Recht der Aufsicht über alle ihre Verordnungen und Maßregeln zugesteht. Doch erfährt diese dem Staate gegenüber selbständige Stellung der evangelischen Kirche eine nicht unbedeutende Alterierung dadurch, daß das Prinzip der Einheit von Kirche und Staat, welches im alten Herzogtume Württemberg das Verhältnis von Kirche und Staat beherrscht hat, noch nachwirkt, obgleich jenes Prinzip seit dem Religionsedikt von 1806 durch ein anderes Prinzip abgelöst ist, welches das Verhältnis von Staat und Kirche von dem Gesichtspunkte der Sonderung, nicht Trennung jener beiden Gewalten ordnet und demgemäß der evangelischen Kirche die Stellung einer dem Staate gegenüber selbständigen und unabhängigen Gesellschaft anweist. Die staatsrechtliche Stellung der evangelischen Kirche Württembergs ist also in der Gegenwart keine ganz klare und durchsichtige, kann nicht auf Einen Begriff gebracht werden, sofern

die Ordnung des Verhältnisses der evangelischen Kirche zum Staate zur Zeit von zwei einander entgegengesetzten Prinzipien beherrscht ist, dem Prinzip der Einheit von Kirche und Staat und dem Prinzip der Sonderung von Kirche und Staat; doch überwiegt letzteres Prinzip und strebt dem Geiste der Zeit entsprechend nach immer konsequenterer Durchführung und reinerer Ausgestaltung.

Welches ist nun die staatsrechtliche Stellung der Diener der evangelischen Kirche? Im alten Württemberg konnten die evangelischen Geistlichen der Stellung der evangelischen Kirche und ihrer eigenen Beschäftigung entsprechend für Staatsbeamte gelten, wenn sie auch ausdrücklich als Gemeindediener und geistliche Communvorsteher anerkannt wurden (s. o. S. 82 f.). Dagegen waren die Kirchenregimentsbehörden, die Mitglieder des Konsistoriums, die General- und Spezialsuperintendenten unzweifelhaft Staatsbeamte.

Daß die evangelischen Geistlichen im modernen Württemberg keine Staatsbeamten sind, ergiebt sich einmal aus der staatsrechtlichen Stellung der Kirche, deren Diener sie sind. Die evangelische Kirche ist, wie wir gesehen haben, nicht der Staat oder ein Teil des Staates, sondern eine öffentliche Korporation im Staate, welche ihre inneren Angelegenheiten selbständig ordnet, also sind auch ihre Diener, die Geistlichen, keine Staatsbeamten, sondern Diener einer öffentlichen Korporation. Wohl sind die Geistlichen der Mehrzahl nach zugleich Schulinspektoren (bezw. Konferenz-Direktoren) und insoweit Staatsbeamte, aber das Schulinspektorat, das sie bekleiden, ist doch nur ein Nebenamt und ändert darum an dem staatsrechtlichen Charakter ihres Hauptamtes nichts. Nur soweit sie also die Geschäfte des Schulinspektorats besorgen, sind sie Staatsbeamte und genießen die Rechte von Staatsbeamten, im übrigen aber, in der Führung ihres eigentlichen Amtes, des Pfarramtes, sind sie keine Staatsbeamte, sondern Kirchendiener, d. h. Angestellte einer öffentlichen Korporation im Staate.[1]

---

[1] Auf dasselbe Ergebnis kommt Schulze, das preußische Staatsrecht Bd. I. S. 314, hinaus hinsichtlich der preußischen Geistlichen: „Weder evangelische noch katholische Geistliche dürfen nach heutigem preußischem Recht als Staatsdiener angesehen werden.“

Wir können zum Beweise dafür auch die positive Gesetzgebung anführen. Die Verfassungsurkunde versteht unter Staatsdiener nicht auch Kirchendiener; dies zeigt § 50 verglichen mit § 74: ersterer handelt von dem Ruhegehalt der Staatsdiener, welche durch Krankheit und Alter zur Führung ihres Amtes unfähig geworden sind, letzterer handelt von den Kirchen- und Schuldienern, welche aus dem gleichen Grunde dienstunfähig werden. Wären die Geistlichen Staatsdiener, so wären sie in § 50 bereits mit inbegriffen und § 74 wäre überflüssig; so aber handelt ein besonderer Paragraph von ihrem Ruhegehalt, eben weil sie nicht zu den Staatsdienern gehören, von deren Ruhegehalt § 50 redet. Es wurde dies auch in der verfassungsberatenden Kammer von 1819 ausdrücklich anerkannt. Der Vizepräsident erklärte: im engeren Sinn sind die Geistlichen keine Staatsdiener, deshalb auch in § 50 nicht mit inbegriffen; und Prälat von Abel sagte: ihrer ursprünglichen und eigentlichen Bestimmung nach sind die Geistlichen als solche Diener der Kirche und nicht des Staates; allein dadurch und indem sie jene erfüllen, leisten sie zugleich dem Staate große Dienste, der sie daher auch vielfach zur Beförderung seiner Zwecke benützt.[1]

Vor allem aber kommt hier das Beamtengesetz vom 28. Juni 1876 (Rgbl. 211) in Betracht. In Art. 1 wird der Begriff des Beamten im Sinne des Beamtengesetzes dahin bestimmt: „Beamter im Sinne des gegenwärtigen Gesetzes ist jede Person, welche in dem Staats- oder öffentlichen Schuldienste durch den König oder durch eine höhere Staats- oder Schulbehörde angestellt d. h. auf eine bestimmte Stelle ernannt oder auf solcher bestätigt worden ist, mit Ausnahme der beim Militär Angestellten, der Unteroffiziere des Landjägerkorps und der Landjäger, sowie der Volksschullehrer. Die Bestimmungen des gegenwärtigen Gesetzes treten ferner ein in Hinsicht auf das nach § 193 der Verfassungsurkunde bestellte ständische Amtspersonal.“ Die Geistlichen sind nun aber weder im Staats- noch im öffentlichen Schuldienst angestellt, sondern im Kirchendienst; also sind sie keine Beamten im Sinne des Beamtengesetzes. In dem diesem Gesetze angehängten Verzeichnis derjenigen

---

[1] Fricker, die Verfassungsurkunde von 1819 mit dem offiziellen Auslegungsmaterial S. 265.

Beamten, welche auf Lebenszeit angestellt werden (Regbl. S. 253 ff). sind daher die Geistlichen nicht aufgezählt. Es treffen somit die Bestimmungen des Beamtengesetzes auf die Geistlichen nicht zu. Es findet allerdings eine analoge Anwendung dieses Gesetzes auf die Kirchendiener faktisch statt, aber keine gesetzmäßige. Es besteht hier eine Lücke in der kirchlichen Gesetzgebung, sofern die Anwendung des Beamtengesetzes auf die Kirchendiener nicht gesetzlich fixiert ist.[1]

Wenn nun dessen ungeachtet, daß die Geistlichen der evangelischen Kirche keine Staatsbeamten sind, dieselben heute noch in der durch königlichen Befehl vom 14. Januar bezw. 4. Februar 1840[2] angeordneten Weise vor dem Antritt ihres ersten Kirchenamtes sich verpflichten müssen, „Seiner königlichen Majestät, Unserem allergnädigsten Herrn, getreu und gehorsam zu sein, alles was zum Besten des Königs und des Landes gereichen kann nach ihren Einsichten und Kräften zu befördern, jeden zu ihrer Wissenschaft kommenden Schaden abzuwenden oder anzuzeigen, insbes. die Landesverfassung gewissenhaft zu wahren" u. s. w., so ist dies lediglich daraus zu erklären, daß die Verpflichtungsformel aus einer Zeit stammt, in der man gewöhnt war, in dem Geistlichen vor allem einen Staatsbeamten zu sehen; der heutigen staatsrechtlichen Stellung der Geistlichen entspricht jene Verpflichtungsformel nicht mehr.[3]

Eine besondere Untersuchung verdient die staatsrechtliche Stellung derjenigen Kirchendiener, welche Organe des Kirchenregiments sind, Dekane, Generalsuperintendenten, Mitglieder des Konsistoriums. Über die Stellung der Dekane wäre freilich

---

[1] S. Verhandlungen der zweiten Landessynode 1878, V. Protokollband S. 2048.

[2] Regbl. Ergänzungsband 1838, S. 354.

[3] In Preußen findet eine Vereidigung der Geistlichen auf die Verfassung nicht statt; auch heißt es in der Verpflichtungsformel nicht mehr wie früher: — „so wie es einem Diener der christlichen Kirche und des Staates geziemt", sondern die Worte „und des Staates" fallen seit 1850 hinweg in Gemäßheit der durch die Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 veränderten Stellung des Staates zur Kirche, vgl. Trusen, das Preußische Kirchenrecht im Bereiche der evangelischen Landeskirche 1883, S. 355.

kein Zweifel, wenn die beiden Erlasse des K. Ministeriums des Innern und des Kirchen- und Schulwesens an das evangelische Konsistorium vom 15. Dezember 1825 und vom 27. Juni 1826 [1] recht hätten, bezw. heute noch gelten würden. Der erstere teilt mit, daß nach dem Straferkenntnis eines Gerichtshofs die Dekane als Beamte der Departementalabteilung des Kirchen- und Schulwesens wegen unerlaubter Geschenkannahme strafbar seien. Der zweite Erlaß bestimmt, daß jeder Geistliche, der zu einem Dekanate berufen werde, dafür besonders in Pflicht genommen werde, da die Dekane in ihrer Eigenschaft als Aufsichts- und Vollziehungsbeamte des Staates und der Kirche einen von dem der Pfarrer wesentlich verschiedenen Pflichtenkreis haben. Nun ist nicht zu leugnen, daß die Dekane einst Aufsichts- und Vollziehungsbeamte des Staates waren, solange die Kirchenregimentsbehörden, abgesehen von der Aufsicht über das Volksschulwesen, staatliche Aufträge zu besorgen hatten, wie z. B. die Beaufsichtignng der Sekten und tolerierten Kirchengemeinden. Allein heutzutage ist das weggefallen, und die Dekane sind nunmehr als Aufsichts- und Vollziehungsbeamte der Kirche anzusehen; der einzige staatliche Auftrag, den die Dekane, abgesehen von dem etwa zufälligerweise mit dem Dekanatamt verbundenen Bezirks- bezw. Ortsschulinspektorat haben, ist die Aufsicht über den Religionsunterricht, den die Geistlichen und Lehrer an den Volksschulen sowie an den Latein- und Realschulen erteilen; denn da dieser Religionsunterricht zu den vom Staate bestimmten [2] Gegenständen des Unterrichts gehört und in den Stundenplan eingerechnet wird, so wird er im Auftrage des Staates erteilt und beaufsichtigt. Der in dem ersten jener beiden Erlasse gebrauchte Ausdruck aber, „Die Dekane als Beamte der Departementalabteilung des Kirchen- und Schulwesens“ verrät eine Anschauung von der Kirche, welche selbst zu jener Zeit nicht berechtigt war, sofern die Verwaltung des evangelischen Kirchenregiments schon auf Grund der Verfassung

---

[1] Eisenlohr, Kirchengesetze II. 704. Regbl. Ergänzungsband 1837, S. 329, 331.

[2] Die Volksschulen betreffend vgl. Art. 2 des Volksschulgesetzes vom 29. September 1836.

(§ 75) keineswegs eine Abteilung des Departements des Kirchen- und Schulwesens bildete. Sind also die Dekane in erster Linie Aufsichts- und Vollziehungsbeamte der Kirche, so sind sie Kirchendiener und nicht Staatsbeamte, wie sie denn auch in dem bereits (s. o. S. 123) erwähnten Verzeichnis derjenigen Beamten, welche auf Lebenszeit angestellt werden, nicht aufgezählt sind.[1]

Dasselbe gilt von den Generalsuperintendenten: sie sind die höchsten Aufsichts- und Vollziehungsbeamten der Kirche; wenn sie auch im Namen des Staates die Oberaufsicht über das Schulwesen, insbes. den von Geistlichen und Schullehrern ertheilten Religionsunterricht führen, ist das im Vergleich mit ihrem eigentlichen Berufe nur ein Nebenauftrag; in erster Linie sind sie neben dem Konsistorium die Organe des Landesherrn zur Ausübung seines Kirchenregiments; dem Staate dienen sie nur im Nebenamte, wenn auch freilich bei ihnen die staatlichen Funktionen von den kirchlichen nicht so deutlich geschieden sind, wie bei den gewöhnlichen Geistlichen.[2]

Was endlich die staatsrechtliche Stellung des Konsistoriums uud seiner Mitglieder betrifft, so ist nach § 75 der Verfassungsurkunde das Konsistorium (mit dem Synodus) das Organ des Landesherrn zur Ausübung seiner Kirchengewalt. Da aber der Landesherr in Ausübung seiner Kirchengewalt nicht als Staatsoberhaupt handelt, sondern als Oberhaupt der evangelischen Kirche, so ist folgerichtiger Weise das Konsistorium nicht eine Staatsbehörde, sondern eine kirchliche Behörde. Staatsbehörde ist das Konsistorium nur, sofern es zugleich Oberschulbehörde für

---

[1] Also sind die Dekanatämter auch nicht Bezirksstellen im Sinne des Sportelgesetzes vom 24. März 1881 (Regbl. S. 128), wie deutlich erhellt aus dem Tarif Nr. 10, 1., b. (Regbl. S. 140): „eine Bezirksstelle oder eine andere Staatsbehörde." Der Konsistorialerlaß vom 31. März 1882 (Amtsbl. S. 3182) betreffend die Vollziehung des neuen Sportelgesetzes versteht freilich unter den Bezirksstellen auch die Dekanatämter. — Daß die Dekane keine Staatsbeamten sind, behauptet auch Thudichum, deutsches Kirchenrecht des 19. Jahrhunderts, Bd. I., S. 392.

[2] Auch die Generalsuperintendenten sind in dem erwähnten Verzeichnis der auf Lebenszeit angestellten Beamten nicht aufgezählt.

die evangelischen Volksschulen des Landes ist, aber es ist dies nur ein Nebenauftrag, den das Konsistorium neben seinem eigentlichen Amte, der Verwaltung des evangelischen Kirchenwesens, erfüllt und der mit dem Hauptauftrage wohl in geschichtlichem, nicht aber im wesentlichen Zusammenhange steht.[1]

In früheren Zeiten war das Konsistorium auch als Oberkirchenbehörde eine Staatsbehörde; im § 59 des Organisationsmanifestes vom Jahr 1806[2] wurde ihm ausdrücklich die Oberaufsicht über alle im Königreiche tolerierten Kirchengemeinden, also die Ausübung eines Teiles der Staatshoheit, anvertraut, und durch k. Dekret vom 30. Mai 1809[3] wurde es noch besonders zur Leitung der inneren Angelegenheiten der reformierten Kirche ermächtigt. Ein Erlaß des K. Ministeriums des Innern vom 30. April 1832[4] bezeichnet Konsistorium und Synodus als landesherrliche Stellen, welche den Charakter auch von Staatsbehörden hätten und welchen daher das von der Regierung des Donaukreises bezweifelte Recht des unmittelbaren amtlichen Verkehrs mit den Landes- und Kreiskollegien ohne Anstand zukomme. Begründet wird dies auf folgende Weise: „So wenig bei dem evangelischen Konsistorium die dem

---

[1] Durch Art. 78 des Volksschulgesetzes von 1836 wurde das evangelische Konsistorium ausdrücklich als Oberschulbehörde für die evangelischen Schulen aufgestellt. Darin liegt, daß die Oberkirchenbehörde nicht als solche Oberschulbehörde ist, sondern erst infolge eines besonderen Auftrages durch den Staat, dem die Aufsicht über das gesamte öffentliche Schulwesen zukommt. Faktisch tritt diese Unterscheidung des Konsistoriums als Oberkirchenbehörde und Oberschulbehörde auch in der Geschäftsbehandlung der Kirchen- und Schulsachen durch das Konsistorium zu Tage, sofern nach dem Staatshandbuch von 1887, S. 689 die Beratungen des Konsistoriums einerseits als Oberkirchenbehörde, andrerseits als Oberschulbehörde seit 1867 für jeden der beiden Geschäftskreise in besonderen Sitzungen stattfinden und allen Beratungen von Schulsachen zwei Schulmänner als außerordentliche Mitglieder mit Stimmrecht anwohnen. Die Verbindung von Oberkirchenbehörde und Oberschulbehörde in dem Einen Konsistorium ist somit lediglich als Personalunion anzusehen.

[2] Reyscher, Staatsgrundgesetze Bd. III., S. 260.

[3] Eisenlohr, Kirchengesetze Bd. II., S. 151.

[4] Ebendas. S. 885.

Landesherrn zukommenden Rechte der Staats- und der Kirchengewalt getrennt gehalten werden, so wenig geschieht dieses bei der Synode (= Synodus) in Ansehung der zu ihrem Wirkungskreis gehörigen keineswegs rein kirchlichen Gegenstände, und wenn gleich nach § 75 der Verfassungsurkunde das Kirchenregiment der evangelischen Landeskirche durch das K. Konsistorium und die Synode verwaltet wird, so beschränkt sich doch der Wirkungskreis der einen wie der andern Stelle nicht auf die Ausübung des Kirchenregiments. Die Vermischung der bürgerlichen und kirchlichen Rechte bei jeder dieser beiden Stellen ist vielmehr in der Natur der landesherrlichen Gewalt über die evangelische Kirche begründet." Noch in den Diensteidesformularien vom Jahre 1839 wird bei dem Vorstand und den Räten des Konsistoriums insbes. darauf hingewiesen, daß dieser Behörde die Wahrung der Rechte des Staates und der Kirche anvertraut sei. Allmählig ist aber hierin eine Wandlung eingetreten. Im Jahre 1806 wurden die Brüdergemeinden, im Jahre 1819 die Gemeinde Kornthal, und, nachdem 1822 die sämmtlichen Reformierten sich der evangelisch-lutherischen Landeskirche angeschlossen hatten, im Jahre 1848 die aus dieser Verbindung wieder ausgeschiedene reformierte Gemeinde in Stuttgart und Cannstatt von der Unterordnung unter das Konsistorium befreit. Zu den Sekten steht das Konsistorium in keiner amtlichen Beziehung mehr.[1] Die Ausübung der Staatshoheitsrechte in Bezug auf die Dissidenten ist nicht mehr Sache des Konsistoriums, sondern des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens (vgl. Staatshandbuch von 1887, S. 688). Indem die Gegenwart Kirchengewalt und Staatsgewalt, die bisher vermischt worden sind, auseinanderzuhalten sucht, können wir in der Oberkirchenbehörde nicht mehr eine staatliche Behörde erblicken, sondern eine kirchliche, nicht eine Abteilung des Departements des Kirchen- und Schulwesens, wie etwa die Kultministerialabteilung für Gelehrten- und Realschulen, sondern eine eigenartige Behörde, welche zwar in nicht unwichtigen Stücken dem Ministerium des Kirchen- und

[1] Vgl. bes. das Synodalanbringen von 1858 im Allgemeinen Kirchenblatt von 1858, S. 126 ff., Stälin, P. an dem oben S. 81 angegebenen Orte, bes. S. 216 ff.

Schulwesens untergeordnet, seinem Geschäftskreise nach aber diesem gegenüber frei und selbständig ist.[1]

Aus dem bisherigen folgt, daß die Mitglieder des Konsistoriums keine Beamten im Sinne des bereits erwähnten Beamtengesetzes sind; die oben S. 122 angeführte Definition, welche dieses Gesetz von den Beamten gibt, paßt auf die Mitglieder des Konsistoriums nicht; sie stehen ja nicht, wenigstens nicht in erster Linie, im Dienste des Staates, sondern der Kirche. In dem jenem Gesetz angehängten, bereits mehrfach erwähnten Verzeichnis der auf Lebenszeit angestellten Beamten sind allerdings „die Vorstände und Mitglieder der Landeskollegien"[2] aufgezählt, und dadurch könnte man sich versucht fühlen, darunter auch die Mitglieder des Konsistoriums zu begreifen. Allein das Konsistorium ist eben, wie bereits gesagt worden ist, kein Landeskollegium wie z. B. die Kultministerialabteilung für Gelehrten- und Realschulen; das wesentliche Merkmal eines Landeskollegiums trifft gerade auf das Konsistorium nach seiner jetzigen Aufgabe nicht zu: es ist nicht eine Abteilung des Departements des Kirchen- und Schulwesens und dem Chef desselben in seinem Geschäftskreise nicht untergeordnet, sondern gleichgestellt.

Es ist nun freilich in dem hinsichtlich der staatsrechtlichen Stellung des Konsistoriums bezw. Synodus Bemerkten mehr nur die Konsequenz aus dem § 75 der Verfassungsurkunde gezogen worden, als daß darin der herrschenden Ansicht von der staatsrechtlichen Stellung des Konsistoriums wäre Ausdruck gegeben

---

[1] S. o. S. 112 ff. und die K. Verordnung vom 20. Dezember 1867, betreffend die Stellung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens bei Angelegenheiten der evangelischen Kirche (Regbl. S. 211). Es widerspricht der staatsrechtlichen Stellung des Konsistoriums, wenn noch das neueste Staatshandbuch die Reihe der dem Ministerium des Kirchen- und Schulwesens „untergeordneten Behörden und Anstalten" mit dem evangelischen Konsistorium eröffnet und diese Behörde auf Eine Linie stellt mit dem katholischen Oberkirchenrat (der zur Ausübung der in der Staatsgewalt begriffenen Rechte über die katholische Kirche nach V.U. § 79 bestimmt ist), der Universität Tübingen, den landwirtschaftlichen Lehranstalten u. s. w.!

[2] Regbl. 1876, S. 253.

worden; diese erblickt vielmehr in demselben immer noch eine Staatsbehörde.[1] Zuzugeben ist jener Ansicht allerdings, daß der staatsrechtliche Charakter jener Behörde in Folge der Nachwirkungen ganz anders gearteter Verhältnisse in früheren Zeiten kein klarer, durchsichtiger ist; es wiederholt sich hier dieselbe Schwierigkeit, welche sich uns oben bei Feststellung des staatsrechtlichen Charakters der evangelischen Kirche ergeben hat. Allein um so entschiedener müssen wir daran festhalten, daß die Konsequenz des modernen Prinzips der Unterscheidung von Kirchengewalt und Staatsgewalt fordert, die staatsrechtliche Stellung des Konsistoriums bezw. Synodus in der von uns angegebenen Weise zu bestimmen. Auch für unsere Verhältnisse gilt, was Schulze, Preußisches Staatsrecht Bd. II, S. 736 in Beziehung auf Preußen sagt: „Entschieden geht der Zug einer folgerichtigen Entwicklung der evangelischen Kirchenverfassung dahin, den Charakter des evangelischen Oberkirchenrats und der Konsistorien als rein kirchliche Behörden immer klarer zum Ausdruck zu bringen. Wenn der höchste Träger des Kirchenregiments als solcher ein von seinen staatlichen Funktionen zu unterscheidendes Kirchenamt inne hat, so müssen auch die Organe, durch welche er seine kirchenregimentlichen Befugnisse ausübt, rein kirchlicher Natur sein und ihres staatlichen Charakters entkleidet werden, wenn man auch den dabei angestellten Beamten gewisse Rechte der Staatsbeamten einräumt.“[2]

---

[1] Ein Beispiel aus der neuesten Zeit: in dem im Juni 1886 ausgegebenen Entwurf eines Gesetzes betreffend die Vertretung der evangelischen Kirchengemeinden und die Verwaltung ihrer Vermögensangelegenheiten lautet der Abs. 3 des Art. 23: „Über die Zulässigkeit der Ablehnung und der Niederlegung des Amtes (nämlich eines Kirchengemeinderats) entscheidet der Kirchengemeinderat, und wenn Beschwerde hiegegen erhoben wird, endgültig das evangelische Konsistorium“. Hiezu bemerken die Motive S. 24: „Da das evangelische Konsistorium mit seiner Eigenschaft als Oberkirchenbehörde zugleich die einer Staatsbehörde verbindet, so kann im Falle der Beschwerde die Kommunikation mit einer andern Staatsbehörde und die Einräumung einer Beschwerde an die höhere staatliche Instanz füglich unterbleiben.“

[2] Zur Zeit freilich ist es auch in Preußen noch nicht soweit, daß der Oberkirchenrat für eine rein kirchliche Behörde gelten würde: das

Aus dem bisherigen folgt nun aber auch mit unabweisbarer Konsequenz, daß die Diener der evangelischen Kirche für sich und ihre Ämter, soweit diese kirchliche Ämter sind, das Prädikat „königlich“ nicht mehr mit Recht beanspruchen können. Wenn man sich hiegegen darauf beruft, daß die Kirchendiener vom Könige ernannt werden, so ist zu erwidern: erstens werden nicht alle Kirchendiener vom Könige ernannt; etwa 15% werden von Patronen nominiert und vom Konsistorium (nicht vom Könige) bestätigt; mit welchem Recht diese patronatisch ernannten Geistlichen das Prädikat „königlich“ für sich in Anspruch nehmen, ist nicht einzusehen, da der König mit ihrer Anstellung lediglich nichts zu thun hat. Was aber die anderen vom Könige ernannten Geistlichen betrifft, so ist hier zu bedenken, daß ihre Ernennung durch den König als Landesbischof erfolgt, nicht durch den König als Staatsoberhaupt; denn die Bestellung der Kirchendiener ist nach den Grundsätzen des evangelischen Kirchenrechts Sache der Kirchengewalt, nicht der Staatsgewalt.[1] Auch das läßt sich nicht mit Grund behaupten, das kirchliche Amt als solches sei königlich; denn das kirchliche Amt ist kein staatliches Amt, wird nicht im Namen und Auftrage des Staates versehen, sondern im Namen und Auftrag der Kirche, bezw. des Inhabers der Kirchengewalt. Weder die Kirchendiener also, noch die kirchlichen Ämter sind berechtigt, sich das Prädikat „königlich“ beizulegen, wenn dies auch faktisch gegenwärtig noch als Folge des im Prinzip überwundenen Staatskirchentums Brauch ist.[2]

K. preußische Obertribunal hat durch Erkenntnis vom 4. Dezember 1878 auf Grund des § 110 des Strafgesetzbuches die Strafbarkeit der öffentlichen Aufforderung zum Ungehorsam gegen kirchliche Gesetze ausgesprochen (Trusen a. a. O. S. 216) und doch handelt jener Paragraph nach der Überschrift der §§ 110—122 nur vom Widerstand gegen die Staatsgewalt. Die Anwendung auf die württembergischen Verhältnisse ergibt sich von selbst. — Auch das Synodalanbringen von 1858 hat den Wunsch nach Anerkennung des Konsistoriums und des Synodus als rein kirchlicher Behörden ausgesprochen a. a. O. S. 126 ff.

[1] Vgl. Artic. Smalcald. in den libr. symb. ed. Müller S. 341 f.

[2] Der preußische Oberkirchenrat, welcher in unmittelbarem Verkehre mit dem Könige als dem Landesbischof steht, nennt sich nicht

Weiter ist nun zu untersuchen, ob und inwiefern die Kirchendiener ein öffentliches Amt haben, bezw. Beamte sind im Sinne des Reichsstrafgesetzbuches? ob und inwiefern die auf Beamte sich beziehenden Bestimmungen des Strafgesetzbuches auf Geistliche anwendbar sind? Das Reichsstrafgesetzbuch stellt für sich, für seine Zwecke einen eigenen Begriff von Beamten auf. Der § 359 des Strafgesetzbuches lautet nemlich: „Unter Beamten im Sinn dieses Strafgesetzes sind zu verstehen alle im Dienste des Reichs oder in unmittelbarem oder mittelbarem Dienste eines Bundesstaats auf Lebenszeit, auf Zeit oder nur vorläufig angestellte Personen, ohne Unterschied, ob sie einen Diensteid geleistet haben oder nicht, ingleichen Notare, nicht aber Advokaten und Anwalte.“ Damit ist zu verbinden der § 31 Abs. 2 des Strafgesetzbuches: „Unter öffentlichen Ämtern im Sinne dieses Strafgesetzes sind die Advokatur, die Anwaltschaft und das Notariat, sowie der Geschworenen- und Schöffendienst mitbegriffen.“

Vergleicht man die beiden Bestimmungen mit einander, so ist einmal soviel klar und unzweifelhaft, daß die Begriffe „Amt“ und „Beamter“ sich nicht decken, sofern jemand ein öffentliches Amt im Sinne des Strafgesetzbuches bekleiden kann und doch kein Beamter, wie ihn das Strafgesetzbuch definiert, ist. Ein Advokat oder Anwalt, ein Geschworener oder ein Schöffe hat ein öffentliches Amt, ist aber kein Beamter im Sinne des Strafgesetzbuches. Allein deshalb besteht doch zwischen dem Begriffe des Amts und dem des

„königlich“ (Trusen a. a. O. S. 254). Übrigens nennt sich auch das württembergische Konsistorium bezw. der Synodus in Unterschriften häufig und gewiß nicht blos zufälligerweise einfach „evangelisches Konsistorium“ bezw. „evangelischer Synodus“; man vergleiche z. B. Verhandlungen der ersten Landessynode Bd. III., S. 20, 104, 120, Verhandlungen der zweiten Landessynode I. Beilagenband S. 331, 332, 366, 466, 467, 472, Verhandlungen der dritten Landessynode, Beil. S. 3, 228, Amtsbl. Bd. VI., 2496, VII., 2936, 2967, 2979, 3070, 3071, VIII., 3176, 3279. Einstweilen freilich ist das Prädikat „königlich“ noch geschützt durch § 75 der Verfassungsurkunde: „Das Kirchenregiment der evangelisch-lutherischen Kirche wird durch das königliche Konsistorium ꝛc. verwaltet.“

Beamten ein enger Zusammenhang. Die Regel ist, daß der Träger eines Amts auch als Beamter anzusehen ist, und solche Fälle, in welchen einer ein öffentliches Amt bekleidet, ohne Beamter zu sein, stellen eine Ausnahme von der Regel dar.[1] Wenn und soweit also Geistliche ein öffentliches Amt (im Sinne des Strafgesetzbuches) bekleiden, sind sie auch Beamte (im Sinne des Strafgesetzbuches); sonst hätten sie in § 31 Abs. 2, bezw. § 359 ausdrücklich als solche bezeichnet werden müssen, welche ein öffentliches Amt bekleiden, ohne Beamte zu sein.

Die Frage ist nun die: fallen die Kirchendiener unter den Begriff von Beamten, so wie er in § 359 des Strafgesetzbuches aufgestellt ist? Soviel ist einmal unbestreitbar: im Dienste des Reiches oder im unmittelbaren Dienste eines Bundesstaats stehen sie nicht; von ersterem kann überhaupt nicht die Rede sein, und daß das letztere nicht zutrifft, glauben wir nachgewiesen zu haben.[2] Dagegen handelt es sich darum: stehen die Geistlichen im mittelbaren Dienste des Staats? Der Unterschied zwischen unmittelbarem und mittelbarem Staatsdienst ist der: im unmittelbaren Dienste des Staats angestellt ist „jeder, welcher in gesetzlicher Weise dazu berufen ist, als Organ der Staatsgewalt unter öffentlicher Autorität für die Herbeiführung der Zwecke des Staats thätig zu sein;“[3] im mittelbaren Dienste des Staats angestellt ist „derjenige, welcher in der angegebenen Weise seine Thätigkeit nicht dem Staate selbst, sondern einer dem Staate untergeordneten, organisch in seine Verfassung eingreifenden Gemeinheit widmen soll.“[4] Demgemäß sind im mittelbaren Dienst des Staates angestellt z. B. alle Beamten der Gemeinden, insbes. die Ortsvorsteher, die Gemeinderäte, die Gemeindediener u. s. w.; denn die Gemeinden sind dem

---

[1] S. Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen Bd. X., S. 201.

[2] Auch als Schulinspektoren sind die Geistlichen nicht Beamte im unmittelbaren Dienste des Staats, sofern ihnen ihr Schulinspektorat nicht unmittelbar vom Staate oder der Staatsgewalt übertragen wird, sondern von einer kirchlichen Behörde mit dem kirchlichen Amte.

[3] Oppenhoff, das Strafgesetzbuch für das deutsche Reich erläutert 6. Ausgabe 1877 zu § 359, Not. 3.

[4] Ebendas. Not. 4.

Staate untergeordnete, organisch in seine Verfassung eingreifende Gemeinheiten, sie sind, wie es in § 62 der Verfassungsurkunde heißt, „die Grundlagen des Staatsvereines“, darum sind diejenigen, welche ein Gemeindeamt bekleiden, mittelbar für Zwecke des Staates thätig und insofern Beamte im Sinne des § 359 des Strafgesetzbuches.[1] Dasselbe gilt auch von den Beamten solcher Korporationen, welche die Bestimmung haben, Zwecke des Staats zu erfüllen und Rechte des Staats auszuüben,[2] z. B. die Beamten der Berufsgenossenschaften für Unfall- und Krankenversicherung. Die Geistlichen nun sind allerdings Beamte einer öffentlich-rechtlichen Korporation, aber einer solchen, welche ihre eigenen Zwecke verfolgt, nicht die des Staats, also sind die Geistlichen keine Beamten im Sinne des § 359 des Strafgesetzbuches, und die kirchlichen Ämter sind in diesem Sinne nicht als öffentliche Ämter anzusehen.[3]

---

[1] Ebendas. Not. 32. Württ. Gerichtsblatt, Bd. XII., S. 253, dagegen ist der Bürgerausschuß keine öffentliche Behörde, sondern eine politische Körperschaft. Oppenhoff ebendas. Not. 39, Württ. Gerichtsblatt Bd. XII., S. 250.

[2] Oppenhoff a. a. O. Not. 35.

[3] Nach Reichsgericht Urteil des I. Strafsenats vom 13. März 1884 in den Entscheidungen des Reichsgericht in Strafsachen Bd. X., S. 199 ff. und nach der Praxis anderer hoher Gerichtshöfe vgl. Württ. Gerichtsblatt Bd. IX., S. 316, Bd. XII., S. 252, Oppenhoff a a. O. Not. 28. In Gegensatz zu der angeführten Entscheidung des Reichsgerichts stellt sich Olshausen, Kommentar zum Strafgesetzbuch für das deutsche Reich, 2. Aufl. 1886, Bd. I., S. 112 mit folgender Ausführung zu § 31 des Strafgesetzbuches: „Das Strafgesetzbuch gibt keine Definition des öffentlichen Amtes. Der § 359 definiert allerdings den „„Beamten im Sinne dieses Strafgesetzes““; allein wenn man auch versucht sein könnte bei der Definition des „„Beamten““ auf den Begriff des Amtes zurückzugehen, so erscheint der umgekehrte Weg von vornherein ausgeschlossen, ganz abgesehen davon, daß, wie namentlich auch das Strafgesetzbuch in § 31, Abs. 2 und § 359 hinsichtlich der Advokatur und Anwaltschaft ausdrücklich anerkannt, keineswegs amtliche Funktionen nur durch einen Beamten wahrgenommen werden können; vgl. § 133, 359. Zu beachten ist jedoch der Umstand, daß, während § 359 eine Definition des „„Beamten““ im Sinne des Strafgesetzbuches gibt, welche nur die Reichs- und mittelbaren, sowie unmittelbaren

Es ergibt sich dies aber nicht nur aus dem Begriff des Geistlichen als eines Beamten einer öffentlich-rechtlichen Korporation, welche nicht staatliche Zwecke erfüllt, sondern weiter auch noch aus folgendem. In § 196 des Strafgesetzbuches („Wenn eine Beleidigung gegen eine Behörde, einen Beamten, einen Religionsdiener begangen ist, so haben ꝛc.") ist der Religionsdiener neben dem Beamten besonders erwähnt, also fällt er nicht unter den Begriff des Beamten. In den Motiven zu § 31 des Strafgesetzbuches heißt es, die Bekleidung öffentlicher Ämter setze ein besonderes Vertrauen und ein nach jeder Seite ungeschwächtes

---

Staatsbeamten umfaßt, es sich hier darum handelt, was im Sinne des Strafgesetzbuches unter „„öffentlichen Ämtern"", nicht etwa nur unter „„Reichs- und Staatsämtern"" zu verstehen sei. Der ungezwungene Gegensatz des öffentlichen Amtes, welchen Begriff das Strafgesetzbuch in Abs. 1 ohne irgend welche Beschränkung, somit im Sinne der allgemeinen Sprechweise gebraucht, ist derjenige des privaten Amts und derselbe kann lediglich durch den Gegensatz des öffentlichen und Privat-Rechtes klar gestellt werden. Versteht man unter „„Amt"" im Allgemeinen einen durch das objektive Recht oder durch Vertrag begrenzten Kreis von Geschäften, so ist unter einem öffentlichen Amte ein durch das öffentliche Recht begrenzter Kreis von Geschäften öffentlichen Charakters zu verstehen. Ein Hauptzweig des öffentlichen Rechts ist das Reichs- und Staatsrecht und fallen deshalb unter den Begriff der „„öffentlichen Ämter"" zwar namentlich die unmittelbaren und mittelbaren Reichs- und Staatsämter, aber diese nicht ausschließlich; denn das öffentliche Recht ist keineswegs mit dem Staatsrecht identisch. Insbesondere bildet das Kirchenrecht einen Teil des öffentlichen Rechts, weshalb auch die Kirchenämter als solche, und namentlich das Pfarramt, unter den Begriff der öffentlichen Ämter fallen; so Wolfenbüttel 14. September 1875; anderer Meinung die gemeine Ansicht, insbesondere Reichsgericht I. Strafsenat 13. März 1884." Das Gewicht der hier vorgebrachten Gründe ist nicht zu verkennen, insbesondere muß zugegeben werden, daß die Ableitung des Begriffes des öffentlichen Amtes aus dem Begriff des Beamten etwas Bedenkliches hat; doch haben wir uns oben im Texte der gemeinen Ansicht, insbesondere der Entscheidung des Reichsgerichts angeschlossen und der mit der gemeinen Ansicht im Widerspruch stehenden Auffassung von Olshausen wenigstens in dieser Anmerkung Raum gegeben.

Ansehen in der Person der Träger voraus; der zur Aufrecht-erhaltung der Gesetze öffentlich Angestellte habe die erhöhte Pflicht, seine Handlungen dem Gesetze entsprechend einzurichten ꝛc. Daraus geht hervor, daß bei Abfassung des Gesetzentwurfes als öffentliche Ämter im Sinne des § 31 bezw. des § 359 blos diejenigen Ämter angesehen wurden, deren Träger als (mittelbare oder unmittelbare) Organe der Staatsgewalt zu betrachten sind.[1] Endlich kommt in Betracht: wären die geistlichen Ämter nach den Vorschriften des Strafgesetzbuches als öffentliche Ämter anzusehen, so wären die in den §§ 23 und 24 des preußischen Gesetzes vom 11. Mai 1873 über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen und in § 31 des preußischen Gesetzes vom 12. Mai 1873 über die kirchliche Disziplinargewalt enthaltenen Strafbestimmungen überflüssig, ja mit Rücksicht auf § 2 der Reichsverfassung unstatthaft gewesen. Es gibt sich also hieraus, daß bei Erlaß dieser Gesetze die Anschauung maßgebend war, daß die unbefugte Ausübung von kirchlichen Ämtern nicht durch § 132 des Strafgesetzbuches, welcher die unbefugte Ausübung eines öffentlichen Amtes verbietet, mit Strafe bedroht sei. Auf diesen Standpunkt hat sich auch die Reichsgesetzgebung in dem Gesetze vom 4. Mai 1874, betreffend die Verhinderung der unbefugten Ausübung von Kirchenämtern gestellt, welches die Kirchenämter ebensowenig wie die erwähnten preußischen Gesetze als öffentliche Ämter im Sinne des Strafgesetzbuches (speziell des § 132 desselben) ansieht.[2] Aus alledem geht klar hervor, daß im Strafgesetzbuche unter öffentlichen Ämtern die kirchlichen Ämter nicht zu verstehen sind.

Allein damit ist doch nur das bewiesen, daß die Geistlichen *als solche*, d. h. in der Ausübung ihres geistlichen Amtes, ihrer kirchlichen Funktionen keine Beamten sind bezw. kein öffentliches Amt haben im Sinne des Strafgesetzbuches. Die Geistlichen haben aber zur Zeit neben ihren kirchlichen Funktionen auch noch andere, welche sie nicht im Namen ihrer Kirche, sondern in dem des Staates ausüben: sofern sie nun in Ausübung dieser letzteren Funktionen begriffen sind, haben sie ein öffentliches Amt und sind

---

[1] Entscheidungen des Reichsgerichts ꝛc. a. a. O. S. 201.

[2] Entscheidungen des Reichsgerichts a. a. O. S. 203.

Beamte im Sinne des Strafgesetzbuches. Welches sind nun diese Funktionen, welche die Kirchendiener als Beamte im Sinne des Strafgesetzbuches charakterisieren? Vor allem gehört hieher die Funktion der Geistlichen als Schulinspektoren (bezw. Konferenzdirektoren): die Schulaufsicht führen die Kirchendiener im Namen des Staates, nicht in dem der Kirche (vgl. Art 72, 76, 78 des Volksschulgesetzes vom 29. September 1836), stehen in dieser Eigenschaft im mittelbaren Dienst des Staates; also sind sie in dieser Eigenschaft Beamte im Sinne des Strafgesetzbuches.[1] Das Gleiche gilt von den Geistlichen, sofern sie den Religionsunterricht an Volksschulen und andern Staatsanstalten erteilen: denn an den Volksschulen wie an den übrigen vom Staate beaufsichtigten und geleiteten Schulen ist der Religionsunterricht ein durch das Gesetz vorgeschriebener Teil des Unterrichts, durch staatliche Bestimmungen geregelt und in den Stundenplan aufgenommen (vgl. für den Unterricht an der Volksschule Art. 2 des Volksschulgesetzes vom 29. September 1836); sofern also die Geistlichen den vorgeschriebenen Unterricht an den öffentlichen unter Aufsicht und Leitung des Staates stehenden Schulen geben, sind sie Beamte im Sinne des Strafgesetzbuches.[2]

Ferner sind die Geistlichen Beamte im Sinne des Strafgesetzbuches, sofern sie Mitglieder der Ortsschulbehörde, der Ortsarmenbehörde und des Stiftungsrats bezw. Kirchenkonvents sind. Die Ortsschulbehörde hat nach Art. 1 der Verfügung des K. Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens vom 3. Mai 1866 betreffend den Wirkungskreis der Ortsschulbehörden und Ortsschulinspektoren für die Volksschulen (Regbl. S. 179) „die Aufsicht über das örtliche Volksschulwesen zu führen und zu diesem Behufe für die Durchführung und Beobachtung der die Volksschulen betreffenden Gesetze und Verordnungen zu sorgen, auch alle diejenigen Maßnahmen, welche zu möglichst wirksamer und voll-

---

[1] Württ. Gerichtsblatt Bd. XII., S. 252; vgl. auch oben S. 132, Anm. 2.

[2] Mit anderen Worten: sofern die Geistlichen jenen Religionsunterricht geben, sind sie selbst auch Lehrer; die Lehrer der öffentlichen Volksschulen und der höheren Unterrichtsanstalten sind aber Beamte im Sinne des Strafgesetzbuches Oppenhoff a. a. O. Not. 27.

ständiger Erreichung der Schulzwecke beitragen können, entweder innerhalb ihrer Zuständigkeit zu treffen oder zu veranlassen." Die Ortsschulbehörde steht somit im mittelbaren Dienst des Staates, ihre Mitglieder sind also Beamte im Sinne des Strafgesetzbuches. — Das Gleiche gilt von der Ortsarmenbehörde, welche ebenfalls im mittelbaren Dienste des Staates steht; denn der Staat ist es, welcher die Rechtspflicht der öffentlichen Armenunterstützung ausspricht und diese den einzelnen Gemeinden überträgt (vgl. das Gesetz vom 17. April 1873 zur Ausführung des Reichsgesetzes über den Unterstützungswohnsitz vom 6. Juni 1870, bes. Art. 11 und 12 Regbl. S. 113 f.)[1] — Auch der Stiftungsrat gehört hieher. Zwar ist der Stiftungsrat berufen, die Verwaltung des Lokalkirchenvermögens zu besorgen bezw. zu beaufsichtigen, handelt also insofern im Namen und Auftrag der Kirche, nicht des Staates; allein der Staat (Oberamt und Kreisregierung) führt die Aufsicht über den Stiftungsrat und es ist sogar die Giltigkeit mancher Beschlüsse des Stiftungsrats von der Genehmigung des Staates abhängig (Verwaltungsedikt §§ 146—148); durch diese Bestimmungen ist die Verwaltung auch der kirchlichen Stiftungen in den Organismus des Staats eingegliedert. Somit steht der Stiftungsrat im mittelbaren Dienste des Staates, seine Mitglieder sind Beamte im Sinne des Strafgesetzbuches.[2]

Ferner bekleiden die Geistlichen ein öffentliches Amt im Sinne des Strafgesetzbuches, sofern sie Mitglieder der durch das Gesetz vom 1. Juli 1876 betreffend die Aufsicht über die Gelehrten- und Realschulen gebildeten Studienkommission sind (vgl. Art. 4 jenes Gesetzes Regbl. S. 278), welche im Namen des Staates die nächste Aufsicht über eine niedere Gelehrten- oder Realschule führt, ferner, sofern sie als Dekane oder Generalsuperintendenten den Religionsunterricht an der Volksschule und an den niedern Gelehrten- und Realschulen zu überwachen und zu beaufsichtigen haben (s. o. S. 124, 125), sofern sie beim Heere oder an Staatsanstalten angestellt sind;[3] ferner sind die Geistlichen Beamte im Sinne des

[1] Württ. Gerichtsblatt Bd. XIII., S. 104.

[2] a. a. O. S. 105 f. Vgl. auch unten S. 139, Anm. 1.

[3] Vgl. zu dem über die Geistlichen als Beamte im Sinne des Strafgesetzbuches Gesagten Gaupp, Staatsrecht des Königreichs Würt-

Strafgesetzbuches, sofern sie die Kirchenbücher als Civilstandsregister führen.[1]

Es ist somit heutzutage stets zu unterscheiden zwischen den Funktionen, die der Geistliche als solcher ausübt und den Funktionen, welche er im mittelbaren Dienste des Staates verrichtet. Gerade in seinen wichtigsten Funktionen, in seinem eigentlich kirchlichen Amte, ist der Geistliche kein Beamter, hat kein öffentliches Amt

temberg S. 85. O. v. Sarwey, Staatsrecht des Königreichs Württemberg Bd. II., S. 258, Anm. 4: „Die Funktionen eines öffentlichen Amtes [im Sinne des Strafgesetzbuches] üben die Kirchendiener nur als Mitglieder der Stiftungsräte und Ortsarmenbehörden, als Schulinspektoren, als Angestellte des Heeres, der Strafanstalten und anderer Anstalten des Staates, sowie als Mitglieder der Ständeversammlung aus. — Die Reichsgesetzgebung, § 359 des Strafgesetzbuches, betrachtet die Geistlichen nur insoweit, als ihnen die angeführten staatlichen Geschäfte übertragen sind, als Beamte." Fraglich ist nur, ob die Geistlichen, z. B. unsere Generalsuperintendenten, auch als Mitglieder der Ständeversammlung ein öffentliches Amt im Sinne des Strafgesetzbuches bekleiden. Nach der Rechtsprechung der obersten deutschen Gerichtshöfe sind Volksvertreter jeder Art keine Beamten im Sinne des Strafgesetzbuches: sie sind keine weder unmittelbaren noch mittelbaren Organe der Staatsgewalt, sondern neben den letzteren thätig; eine Ausnahme tritt nur da ein, wo aus einzelnen Mitgliedern von Volksvertretungen eine für sich bestehende Behörde gebildet wird, welche ihrerseits auf einem gewissen Gebiete der Staatsverwaltung als Staatsgewalt thätig ist, z. B. eine aus Ständemitgliedern gebildete Staatsschuldenkommission, vgl. Oppenhoff a. a. O. Not. 39. Also bekleiden Geistliche, sofern sie Mitglieder einer Ständeversammlung sind, kein öffentliches Amt im Sinne des Strafgesetzbuches. Auch die Generalsuperintendenten nicht, obgleich sie von Amtswegen der Ständeversammlung angehören; der Ursprung ihres Mandats begründet keinen anderen staatsrechtlichen Charakter ihrer Stellung in der Ständeversammlung, abweichend von dem Charakter der durch die Wahl des Volks berufenen Vertreter. Dies scheint auch die Meinung von Gaupp zu sein, der a. a. O. die Funktion der Geistlichen als Mitglieder der Ständeversammlung **nicht** zu den Funktionen eines öffentlichen Amtes rechnet.

[1] Hier kommt auch noch der § 338 des Strafgesetzbuches in Betracht. Derselbe lautet: „Ein Religionsdiener oder Personenstands-

im Sinne des Strafgesetzbuches, wie O. von Sarwey a. a. O. S. 258 sagt: „Die Aufgabe der vom Staate anerkannten kirchlichen Genossenschaften ist in Folge der neueren Gesetzgebung bis auf wenige nur zufällig ihren Organen übertragenen Geschäfte so sehr von allen staatlichen Aufgaben entlastet worden, daß fortan die kirchlichen Ämter nur ausnahmsweise als öffentliche Ämter [im Sinne des Strafgesetzbuches] bezeichnet werden können, und daß bezüglich jedes einzelnen für die öffentlichen Ämter geltenden Rechtssatzes zu untersuchen ist, ob derselbe auf das kirchliche Amt Anwendung findet.“ [1]

Sofern nun die Geistlichen mit der Vollziehung staatlicher Funktionen beauftragt sind, ist auf sie der achtundzwanzigste Abschnitt des Strafgesetzbuches, „Verbrechen und Vergehen im

---

beamter, welcher, wissend, daß eine Person verheiratet ist, eine neue Ehe derselben schließt, wird mit Zuchthaus bis zu fünf Jahren bestraft.“ Aus diesem Paragraphen, der zum achtundzwanzigsten Abschnitte des Strafgesetzbuches, „Verbrechen und Vergehen im Amte“ gehört, darf nicht geschlossen werden (wie Laband, Staatsrecht des deutschen Reiches I. Bd. 1876, S. 384 zu thun scheint), daß die Religionsdiener als solche ein Amt haben und deshalb Verbrechen und Vergehen „im Amte“ verüben können. Denn der Paragraph trifft nur den Geistlichen, sofern er Standesbeamter ist, sofern er eine Trauung mit rechtsgiltiger Wirkung vornehmen kann, nicht aber sofern er eine rein kirchliche Trauung vornimmt, bevor ihm nachgewiesen worden ist, daß die Ehe vor dem Standesbeamten geschlossen sei, was vielmehr durch den § 67 des Gesetzes über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Februar 1875 mit Strafe bedroht ist. Jener § 338 stammt aus der Zeit, da dieses Gesetz noch nicht gegeben war und die Geistlichen somit eine Trauung mit rechtsgiltiger Wirkung vornehmen konnten. Heutzutage können sie das aber nicht mehr, können also das im § 338 mit Strafe bedrohte Verbrechen gar nicht mehr begehen; der Paragraph hat somit für Religionsdiener keine Bedeutung mehr (die rückwirkende Kraft des Paragraphen ist durch die inzwischen eingetretene Verjährung aufgehoben vgl. § 67 des Strafgesetzbuches).

[1] Wenn an Stelle des Stiftungsrates der Kirchengemeinderat tritt, sowie ihn der Entwurf eines Gesetzes betreffend die Vertretung der evangelischen Kirchengemeinden und die Verwaltung ihrer Ver-

Amte" § 331 — § 359 anwendbar. Als Mitglied der Ortsschulbehörde oder des Stiftungsrats z. B. kann ein Geistlicher sich des Verbrechens der Bestechung (§§ 331 und 332) schuldig machen; als Schulinspektor kann ein Geistlicher sich des Mißbrauchs seiner Amtsgewalt im Sinne des § 339 schuldig machen, oder seine untergebenen Lehrer zu einer strafbaren Handlung im Amte vorsätzlich verleiten im Sinne des § 357; sofern er die Kirchenbücher aus der Zeit vor dem 1. Januar 1876 als Civilstandsregister führt, kann er eine rechtlich erhebliche Sache falsch beurkunden (§§ 348. 349). In allen diesen Fällen tritt gerichtliche Verfolgung ein, gleichviel ob daneben eine Disciplinaruntersuchung eingeleitet wird oder nicht. Ferner kann einem Geistlichen, der wegen Verbrechen im Amte zu einer Gefängnisstrafe verurteilt

---

mögensangelegenheiten beschreibt, so ist der Geistliche als Vorsteher, bezw. Mitglied des Kirchengemeinderats Beamter im Sinne des Strafgesetzbuches. Denn wenn der neue Kirchengemeinderat auch in höherem Grade den Charakter einer kirchlichen Behörde an sich hat, als der bisherige Stiftungsrat, so ist er doch kein rein kirchliches Organ. Er ist einmal eingesetzt durch ein Gesetz, das der Staat von sich ohne Vereinbarung mit der Kirche bezw. ihren Organen gegeben hat, sodann ist der Ortsvorsteher von Amtswegen Mitglied des Kirchengemeinderats, was den kirchlichen Charakter des Kirchengemeinderats wesentlich alteriert, und endlich bildet eine staatliche Behörde fast in allen Fällen die letzte Instanz über dem Kirchengemeinderat, (Art. 16, 21, 22, 29, 64, 65, 69, 72, 87, 89, 90, 93, 94 des Entwurfes). Vgl. Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen Bd. II., S. 316 ff., wo es um die Frage sich handelt: „Erscheint der in Bayern angestellte protestantische Pfarrer, welcher zum Pfarrkirchenstiftungsvermögen gehörige Wertpapiere, die er aus Veranlassung ihrer Konvertierung in Gewahrsam hat, für sich rechtswidrig verwendet, als Beamter, welcher Sachen, die er in amtlicher Eigenschaft empfangen hat, unterschlägt?" Strafgesetzbuch §§ 246, 350, 359. Die Frage wird bejaht: „denn wenn Geistliche auch in Bezug auf die inneren Kirchenangelegenheiten — nicht Staatsbeamte sind, erscheinen sie doch andererseits als gesetzlich berufene Mitglieder der von der Staatsgewalt eingesetzten Kirchenvermögensverwaltung, sohin als Beamte des Staats". Den preußischen Gemeindekirchenrat betreffend s. Trusen a. a. O. S. 34, 418 f., 675. Vgl. dagegen Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 47, S. 80 ff.

wird, zugleich die Fähigkeit zur Bekleidung öffentlicher Ämter auf die Dauer von einem bis zu fünf Jahren aberkannt werden (§ 358 des Strafgesetzbuches); wird er zu einer Zuchthausstrafe verurteilt, oder werden ihm die bürgerlichen Ehrenrechte aberkannt, so hat dies die dauernde Unfähigkeit zur Bekleidung öffentlicher Ämter zur Folge (§ 31 Abs. 1. § 33 des Strafgesetzbuches). Unter öffentlichen Ämtern sind aber immer nur solche Funktionen zu verstehen, welche der Geistliche im mittelbaren Dienst des Staates vollzieht: die Fähigkeit zu jenen allein kann ihm durch strafrechtliches Urteil aberkannt werden, nicht aber die Fähigkeit zur Bekleidung seines kirchlichen Amtes; ein Geistlicher also, gegen den wegen Mißbrauchs seiner Amtsgewalt in seiner Eigenschaft als Schulinspektor auf mehrmonatliche Gefängnisstrafe, sowie auf Verlust der Fähigkeit zur Bekleidung öffentlicher Ämter auf die Dauer von fünf Jahren erkannt worden ist, kann, nachdem er seine Gefängnisstrafe abgebüßt hat, vor Ablauf jener Zeit keines der öffentlichen Ämter bekleiden, welche, wie wir gezeigt haben, im mittelbaren Auftrag des Staates verwaltet werden, aber sein kirchliches Amt kann er sofort wieder führen, nachdem er aus dem Gefängnis entlassen ist; er darf also z. B. den Religionsunterricht in der Volksschule nicht mehr ertheilen, dagegen den Konfirmandenunterricht, den Christenlehrunterricht u. s. w. denn jenen erteilt er, wie wir nachgewiesen haben, als Beamter, im mittelbaren Dienst des Staates, diesen dagegen, den rein kirchlichen Unterricht, gibt er im Auftrag der Kirche. Die Fähigkeit zur Versehung seines kirchlichen Amtes kann einem Geistlichen durch strafrichterliches Erkenntnis nicht abgesprochen werden, weil das kirchliche Amt kein öffentliches Amt im Sinne des Strafgesetzbuches ist.[1] Die Unfähigkeit zur Bekleidung des

[1] Mehrere deutsche Staaten haben in Anwendung des § 5 des Einführungsgesetzes zum Reichsstrafgesetzbuche die im letzteren, §§ 31, 33, 35 enthaltenen Bestimmungen über die notwendigen Folgen rechtskräftiger Verurteilung zur Zuchthausstrafe und die Wirkung der Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte landesgesetzlich auf die Inhaber von Kirchenämter ausgedehnt. Vgl. auch Binding, Handbuch des Strafrechts Bd. I. 1885, S. 302: „Es ist streitig, ob ein Landesgesetz den Verlust auch eines geistlichen Amtes androhen dürfe (nemlich auf Grund des § 5 jenes Einführungsgesetzes). Zweifellos dann,

kirchlichen Amtes kann nur durch den König auf Antrag der Oberkirchenbehörde und des Geheimerats ausgesprochen werden (vgl. § 57 der Verfassungsurkunde und unten S. 145 Anm. 2).[1]

Die Geistlichen sind also, wenn wir die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung hinsichtlich ihrer staatsrechtlichen Stellung zusammenfassen, keine Beamten, weder im engeren Sinne des württembergischen Beamtengesetzes noch im weiteren Sinne des Reichsstrafgesetzbuches, obgleich sie gewisse Funktionen im Namen und Dienste des Staates ausüben. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß sie nicht dennoch als Diener einer öffentlichen privilegierten Korporation im Staate eine öffentliche Stellung einnehmen. Es kann nicht geleugnet werden, daß die Kirchendiener ein öffentliches Amt bekleiden, nur freilich weder im Sinne des Beamtengesetzes noch im Sinne des Strafgesetzbuches, sondern in einem weiteren Sinne. Als öffentliches Amt in dem weiteren Sinne, in welchem es den Gegensatz zum Privatamte bildet, kann auch ein solches Amt bezeichnet werden, das von einer öffentlich-

---

wenn dies Amt nach geltendem Staatsrechte zu den öffentlichen Ämtern gehört. Andernfalls aber nicht! Doch steht nichts im Wege den schuldigen Inhaber des geistlichen Amts durch Disciplinarverfahren von seiner Stelle zu bringen oder im Kirchendienergesetz im Interesse der Reinhaltung des geistlichen Amts gewisse Verurteilungen als Grund des Erlöschens des geistlichen Amtes zu bezeichnen."

[1] Hier mag auch noch insbesondere bemerkt werden, daß die geistlichen Ämter nur soweit Behörden im Sinne der Staatsgesetzgebung sind, als sie im unmittelbaren oder mittelbaren Dienst des Staates stehen. Ein Beispiel möge dies deutlich machen. Wenn der Art. 2 des Gesetzes betreffend Änderungen des Landespolizeistrafgesetzes vom 27. Dezember 1871 und das Verfahren bei Erlassung polizeilicher Strafverfügungen, vom 12. August 1879 (Regbl. S. 153) bestimmt: „Der Ungehorsam gegen die von einer Behörde innerhalb ihrer Zuständigkeit getroffenen, ordnungsmäßig eröffneten Anordnungen kann, soweit nicht besondere gesetzliche Bestimmungen etwas anderes festsetzen, mit Geldstrafe bis zu einhundert Mark oder Haft bis zu acht Tagen bestraft, und diese Strafe bei fortgesetztem Ungehorsam wiederholt werden", so ist hier nur von dem Ungehorsam gegen Anordnnngen solcher Ämter die Rede, welche Behörden sind, also im unmittelbaren oder mittelbaren Dienste des Staates stehen. Ein Pfarramt also hat den Schutz jener Bestimmung nur insoweit zu genießen,

rechtlichen Anstalt oder von einer unter der Herrschaft des öffentlichen Rechtes stehenden Korporation verliehen wird und dessen Ausübung durch Vorschriften geregelt ist, welche dem öffentlichen Rechte angehören.[1] Solche öffentliche Ämter im weiteren Sinne, welche weder im Sinne des Beamtengesetzes noch in dem des Strafgesetzbuches öffentliche Ämter sind, bekleiden außer den Kirchendienern z. B. alle Hofbeamten.[2] Es ist somit ein Begriff erforderlich, der weit genug ist, auch jene Beamten unter sich zu begreifen, welche im Sinne des Beamtengesetzes sowohl wie des Strafgesetzbuches kein öffentliches Amt bekleiden: ein solch allgemeiner Begriff ist der der öffentlichen Diener. Die Geistlichen sind als Angestellte einer öffentlich-rechtlichen Korporation im Staate öffentliche Diener und unterscheiden sich dadurch von allen denjenigen, welche von einer Privatkorporation oder einer Privatgesellschaft oder einem Privatmanne angestellt sind und ein Privatamt bekleiden. Als Diener einer öffentlich-rechtlichen Korporation im Staate haben

---

als es in seiner Eigenschaft als Behörde, d. h. also im unmittelbaren oder mittelbaren Dienste des Staates Anordnungen getroffen hat. Wenn ein Geistlicher z. B. den Vater eines Kindes vorläd't, um denselben wegen der Schulversäumnisse seines Kindes zur Rede zu stellen, und der Vorgeladene erscheint nicht, so ist dies Ungehorsam gegen eine Behörde, denn der Pfarrer als Schulinspektor und Vorstand der Ortsschulbehörde steht im Dienste des Staates. Läd't der Pfarrer dagegen einen Christenlehrpflichtigen vor, um ihn wegen häufiger Christenlehrversäumnisse zur Rede zu stellen, so handelt er lediglich im Auftrag seiner Kirche, und wenn der Vorgeladene nicht erscheint, so ist dies kein Ungehorsam gegen eine Behörde. Wenn der Art. 5 des genannten Gesetzes bestimmt, werde gegenüber einer Behörde, welcher keine Strafbefugnis zukommt, der Gehorsam verweigert, so sei zur Abrügung des Ungehorsams die Ortsbehörden bezw. die Oberämter zuständig, so sind auch hier nicht die Pfarrämter als solche gemeint, vielmehr solche im Dienst des Staates stehende Behörden, welche keine eigene Strafgewalt haben. Auch der Pfarrgemeinderat gehört nicht zu den Behörden, dagegen der Kirchengemeinderat aus dem S. 139, Anm. 1 angeführten Grunde. Vgl. die Verhandlungen über den Ungehorsamsparagraphen im Württ. Kirchen- und Schulblatt 1886, Nr. 9, 29, 35.

[1] So die oben S. 133, Anm. 3 angeführte Entscheidung des Reichsgerichts S. 200.

[2] S. Sarwey a. a. O. S. 266 f. Oppenhoff a. a. O., Not. 30.

sie eine öffentliche Stellung, wie sie z. B. ein Methodistenprediger oder ein Missionar nicht hat. Der Begriff der öffentlichen Diener ist in der württembergischen Gesetzgebung nicht neu: er findet sich z. B. im Art. 399 ff. des württembergischen Strafgesetzbuches vom 1. März 1839 (Regbl. S. 211). Hier wird ausgesprochen, daß zu den öffentlichen Dienern, auf welche die nachfolgenden Bestimmungen Anwendung finden, zu rechnen sind: die Staatsdiener im engeren Sinne, die Hofbeamten, die Kirchen- und Schuldiener, ihre Gehilfen, soweit sie förmlich in Pflicht genommen worden sind, die Gemeinde- und Amtskorporationsbeamten, die bei den unter öffentlicher Aufsicht und Leitung stehenden Anstalten, Stiftungen u. s. w. angestellten Beamten, die untergeordneten Gehilfen und Diener der Obrigkeit, soweit sie ordnungsmäßig bestellt und in Pflicht genommen sind, die zum Dienste des Publikums für besondere Geschäfte öffentlich ernannten oder ermächtigten und in Pflicht genommenen Personen. Wir sehen: hier ist ein Begriff von öffentlichen Dienern zu Grunde gelegt, welcher weit genug ist, auch solche in sich zu befassen, welche weder im unmittelbaren noch im mittelbaren Dienste des Staates thätig sind und doch eine öffentliche Stellung einnehmen, wie eben die Kirchendiener. Auch in der neueren württembergischen Gesetzgebung findet sich der Begriff der öffentlichen Diener im Unterschiede von den Beamten, so z. B. im Art. 8 des Ausführungsgesetzes zum Reichsgerichtsverfassungsgesetze vom 24. Januar 1879 (Regbl. S. 5), im Art. 5 des Ausführungsgesetzes zur Reichsstrafprozeßordnung vom 4. März 1879 (Regbl. S. 51), wo von öffentlichen Dienern die Rede ist, welche weder unter das Beamtengesetz, noch unter das Gesetz vom 30. Dezember 1877, betreffend die Rechtsverhältnisse der Volksschullehrer, fallen. Nach § 30 der Dienstvorschriften für die Staatsanwaltschaft haben die staatsanwaltlichen Beamten von jeder Anzeige in Betreff eines von einem öffentlichen Diener verübten Verbrechens oder Vergehens der vorgesetzten Behörde des Beschuldigten Mitteilung zu machen.[1] In der wissenschaftlichen Litteratur des Staatsrechts wird der Begriff des öffentlichen Dieners verwendet z. B. von Robert von Mohl, Staatsrecht des

---

[1] Nach Konsistorialerlaß vom 21. Mai 1883, Amtsblatt S. 3281.

Königreichs Württemberg 2. Aufl. 1840 S. 84 ff., von Sarwey a. a. O. Bd. II. S. 263 ff.[1]

Die öffentliche Stellung der Kirchendiener drückt sich insbes. darin aus, daß der Staat (bezw. das Reich) ihnen gewisse Privilegien einräumt, die teils in der Analogie ihrer Stellung im Staate mit der Stellung der Staatsdiener, teils in ihrem Berufe begründet sind.

Beginnen wir mit den durch die Landesgesetzgebung den Geistlichen eingeräumten Privilegien. Daß die Diener der evangelischen Kirche persönliche Vorrechte haben, davon spricht im allgemeinen § 80 der Verfassungsurkunde. Das wichtigste derselben ist der Schutz, den ihnen der Staat gegen willkürliche Entlassung, Suspension oder Versetzung auf eine geringere Stelle gewährt (§§ 47 und 48 der Verfassungsurkunde),[2] sowie der Anspruch, den sie auf einen angemessenen lebenslänglichen Ruhegehalt haben (§ 74 der

[1] Die öffentliche Stellung der Kirchendiener in Württemberg geht auch daraus hervor, daß die Verfassungsurkunde sich mit ihnen beschäftigt (vgl. § 73, 74, 80, 81, 83, 146), sowie daraus, daß die Geistlichen (Pfarrer und Helfer, Dekane und Generalsuperintendenten) in die am 18. Oktober 1821 gegebene Rangordnung eingereiht sind, s. das Staatshandbuch von 1887, S. 648 ff.

[2] Nach dem ständischen Verfassungsentwurf von 1816 (Kap. XXI., erster Abschnitt, § 12) sollte die Entlassung eines Dieners der evangelischen Kirche (auf Antrag des Konsistoriums oder des Synodus) durch kriminalgerichtliches Urteil ausgesprochen werden. In der Verfassungsurkunde von 1819 wurde diese Bestimmung nicht aufgenommen, aber auch keine andere Bestimmung, welche das Verfahren bei Dienstentlassung eines Kirchendieners regeln würde. Dagegen wurden die Bestimmungen des § 47 und § 48 der Verfassungsurkunde durch Ministerialdekrete vom 30. Oktober 1819 (Eisenlohr, Kirchengesetze Bd. II., S. 496) und vom 15. April 1820 auch auf die Kirchendiener ausgedehnt. Mit Recht bemerkt hiezu R. von Mohl a. a. O. Bd. II., S. 448, Anm. 17, es sei mehr als zweifelhaft, ob die Regierung ermächtigt war, durch bloße Ministerialdekrete (von denen das erste übrigens auf höchster Entschließung beruht) Bestimmungen der Verfassungsurkunde, welche ein Rechtsverhältnis festsetzen, auszudehnen, und ob nicht vielmehr hiezu ein Gesetz nötig gewesen wäre. Auch Sarwey (a. a. O. Bd. II., S. 258, Anm. 4) nennt die fortdauernde Anwendung des

Verfassungsurkunde). Die Geistlichen sind ferner befreit von der Verpflichtung zu verschiedenen öffentlichen Leistungen: nach dem Gesetz betreffend die Gemeindeangehörigkeit vom 16. Juni 1885 Art. 16 (Regbl. S. 262) sind sie befreit von der Verpflichtung zur Annahme einer Wahl in den Gemeinderat und in den Bürgerausschuß; ebenso sind sie befreit von der Verpflichtung zur Leistung von Gemeindediensten mit Ausnahme der Fuhrdienste nach demselben Gesetze Art. 49 (Regbl. S. 274), ferner von der Verpflichtung zur Teilnahme an einer Pflichtfeuerwehr (vgl. Landesfeuerlöschordnung vom 7. Juni 1885 Art. 14 Regbl. S. 241); die Berufung zur Mitwirkung bei der Ortsschulaufsicht über die niedern Latein- und Realschulen sind die Geistlichen berechtigt abzulehnen (vgl. Gesetz betreffend die Aufsicht über die Gelehrten und Realschulen vom 1. Juli 1876 Art. 7 Regbl. S. 270). Die Besoldungsgüter der Kirchendiener sind steuerfrei (vgl. Gesetz betreffend die Grund- Gebäude- und Gewerbesteuer vom 28. April 1873 Art. 2 Regbl. S. 128).[1]

---

§ 47 auf die evangelischen Kirchendiener eine Anomalie, um so mehr da bezüglich der katholischen Kirchendiener die §§ 47 und 48 der Verfassungsurkunde bei Verfehlungen, welche dieselben sich hinsichtlich ihres Wandels oder der Führung ihres kirchlichen Amtes zur Schuld kommen lassen, durch Art. 5 des Gesetzes vom 30. Januar 1862 betreffend die Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche außer Kraft gesetzt worden sind. Da jene §§ 47 und 48 der Verfassungsurkunde, abgesehen von den katholischen Kirchendienern, auch für die Beamten im Sinne des Beamtengesetzes vom 28. Juni 1876 nach Art. 108 ff. dieses Gesetzes aufgehoben sind, desgleichen für die Volksschullehrer infolge des Gesetzes betreffend die Rechtsverhältnisse der Volksschullehrer vom 30. Dezember 1877, so gelten sie, abgesehen von den Vorstehern und Beamten der Gemeinden und anderer Körperschaften, nur noch für evangelische Kirchendiener, auf welche sie der Gesetzgeber gewiß nicht bezogen hat! Vgl. auch für die §§ 47 und 48 R. Gaupp, Verfassungsurkunde für das Königreich Württemberg 1881, S. 40 ff.

[1] Was aber nicht hindert, daß sie nach dem Gesetze vom 19. September 1852 betreffend die Steuer von Kapital-, Renten-, Dienst- und Berufseinkommen Art. 1 (Regbl. S, 231) zur Diensteinkommenssteuer beigezogen werden.

Von besonderen Privilegien, welche die Reichsgesetzgebung den Dienern der evangelischen Kirche (in Gemeinschaft mit den Dienern der anderen christlichen Kirchen) einräumen würde, kann genau genommen nicht die Rede sein, da unter den Geistlichen, welchen durch die Reichsgesetzgebung Privilegien eingeräumt sind, im Sinne jener Gesetzgebung nicht blos die Diener der christlichen Kirchen zu verstehen sind, sondern alle Religionsdiener ohne Unterschied des religiösen Bekenntnisses, mögen sie als solche vom Staate anerkannt sein oder nicht, sofern sie nur die Funktionen der Seelsorge in einer religiösen Genossenschaft als Amt verrichten.[1] In einigen wenigen Fällen nur ist ein Unterschied gemacht zwischen Geistlichen in diesem allgemeinen Sinne und zwischen den Geistlichen der christlichen Kirchen als öffentlicher Korporationen. Nach dem Reichsmilitärgesetz vom 2. Mai 1874, § 65 Abs. 2 (Reichsgesetzblatt S. 62) werden Personen des Beurlaubtenstandes und der Ersatzreserve, welche ein geistliches Amt in einer mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebietes bestehenden Religionsgesellschaft bekleiden, zum Dienste mit der Waffe nicht herangezogen; auch können sie im Falle einer Mobilmachung hinter den ältesten Jahrgang der Landwehr zurückgestellt werden, wenn sie nicht gut vertreten werden können; endlich werden nach dem Gesetz betreffend Ergänzungen und Änderungen des Reichsmilitärgesetzes vom 6. Mai 1880, § 3 (Reichsgesetzblatt S. 103) Ersatzreservisten erster Klasse, welche auf Grund der Ordination oder der Priesterweihe dem geistlichen Stande angehören,[2] im Frieden zu Übungen nicht einberufen. Hieher gehört wohl auch die Bestimmung des Gesetzes betreffend die Rechtsverhältnisse der Reichsbeamten vom 31. März 1873, § 52 (Reichsgesetzblatt S. 71), wornach mit Genehmigung des Bundesrats in die Dienstzeit eines Reichsbeamten diejenige Zeit eingerechnet werden kann, während welcher er im Kirchendienste sich befunden hat.[3]

---

[1] S. Gaupp, Kommentar zur Zivilprozeßordnung Bd. II., S. 268.

[2] Was doch wohl nur von den Geistlichen der mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebiets bestehenden Religionsgesellschaften gelten dürfte.

[3] Weiter ist wohl hieher zu rechnen die Bestimmung des § 791 der Zivilprozeßordnung: „Vor der in Sachen der Zwangsvollstreckung

Alle andern Vergünstigungen, welche die Reichsgesetzgebung den Geistlichen einräumt, gelten den Geistlichen in dem oben angegebenen weiteren Sinne. Wenn sie also auch strenggenommen keine Privilegien der Geistlichen einer christlichen Kirche als einer öffentlichen Korporation sind, so glauben wir doch, sie hier der Vollständigkeit halber auch aufzählen zu sollen. Durch die unter dem 22. Juni 1875 vom Bundesrat erlassene Ausführungsverordnung zu dem Gesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Februar 1875, § 11 (Regbl. S. 476) ist den Geistlichen und andern Religionsdienern die Einsicht der Standesregister kostenfrei zu gestatten. Ferner dürfen Geistliche nach dem Gerichtsverfassungsgesetz § 34 und § 85 nicht zum Schöffen- und Geschworenendienst berufen werden. Außerdem sind sie nach der Civilprozeßordnung § 348 und der Strafprozeßordnung

angeordneten] Verhaftung eines Beamten, eines Geistlichen oder eines Lehrers an öffentlichen Unterrichtsanstalten ist der vorgesetzten Dienstbehörde von dem Gerichtsvollzieher Anzeige zu machen. Die Verhaftung darf erst erfolgen, nachdem die vorgesetzte Behörde für die dienstliche Vertretung des Schuldners gesorgt hat. Die Behörde ist verpflichtet, ohne Vorzug die erforderlichen Anordnungen zu treffen und den Gerichtsvollzieher hievon in Kenntnis zu setzen." Da hier von einer vorgesetzten Dienstbehörde des Geistlichen die Rede ist, dieser auch mit dem Beamten oder dem Lehrer an einer öffentlichen Unterrichtsanstalt auf Eine Stufe gestellt wird, so kann es sich hier doch wohl nur um die Geistlichen der mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebiets ausgestatteten Kirchen handeln, von deren Organisation allein der Staat Notiz nimmt, nicht aber um die Geistlichen einer Religionsgesellschaft ohne Korporationsrechte, welche dem Staate hinsichtlich ihrer Organisation gleichgiltig ist. Dagegen kann man bei dem § 196 des Strafgesetzbuches im Zweifel sein. Dieser bestimmt, daß, wenn eine Beleidigung gegen einen Religionsdiener während er in der Ausübung seines Berufes ist, oder in Beziehung auf seinen Beruf begangen ist, außer dem unmittelbar Beteiligten auch dessen amtliche Vorgesetzte das Recht haben, den Antrag zu stellen. Auf der einen Seite kann man sagen, von amtlichen Vorgesetzten könne doch nur bei den Geistlichen der mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebiets bestehenden Religionsgesellschaften die Rede sein, auf der andern Seite kann man sich auf die ganz allgemeine Bezeichnung „Religionsdiener" berufen.

§ 52 zur Verweigerung des Zeugnisses vor Gericht in Ansehung des als Beichtgeheimnis Anvertrauten berechtigt.[1] Bei der Pfändung werden die Geistlichen berücksichtigt, sofern von ihrer Habe der Pfändung nicht unterworfen sind: „die zur Verwaltung des Dienstes oder Ausübung des Berufes erforderlichen Gegenstände, sowie anständige Kleidung"; „ein Geldbetrag, welcher dem der Pfändung nicht unterworfenen Teile des Diensteinkommens oder der Pension für die Zeit von der Pfändung bis zum nächsten Termin der Gehalts- oder Pensionsbezahlung gleichkommt" (Civilprozeßordnung § 715), wenn es sich um Zwangsvollstreckung in körperliche Sachen handelt; das Diensteinkommen und die Pension sowie der den Hinterbliebenen zu gewährende Sterbe- und Gnadengehalt, wenn es sich um Zwangsvollstreckung in Forderung und andere Vermögensrechte handelt, jedoch mit der Beschränkung, daß, wenn das Diensteinkommen, die Pension oder die sonstigen Bezüge die Summe von 1500 Mark für das Jahr übersteigen, der dritte Teil des Mehrbetrags der Pfändung unterworfen ist (Zivilprozeßordnung § 749).

---

[1] Hiezu ist noch folgendes zu bemerken. In Strafsachen sind die Geistlichen zur Verweigerung des Zeugnisses berechtigt, auch wenn sie von der Verpflichtung zur Verschwiegenheit entbunden sind (§ 52 der Strafprozeßordnung.) In Zivilsachen dagegen dürfen Geistliche das Zeugnis nicht verweigen, wenn sie von der Verpflichtung znr Verschwiegenheit entbunden sind (§ 350 der Zivilprozeßordnung). Vorausgesetzt ist hiebei, daß eine solche Entbindung von der Verpflichtung zur Geheimhaltung des als Beichtgeheimnis Anvertrauten nach dem für den einzelnen Fall zur Anwendung kommenden objektiven Recht wirksam geschehen kann. Nach dem Kirchenrecht der Katholiken freilich ist eine Entbindung von jener Verpflichtung gänzlich ausgeschlossen (vgl. Richter, Lehrbuch des Kirchenrechts § 257); im evangelischen Kirchenrecht ist die Frage nach den partikulären Kirchenordnungen zu beurteilen: für das Recht der evangelischen Kirche in Württemberg ist hiebei maßgebend das Synodalausschreiben betreffend die Behandlung des Beichtgeheimnisses vom 6. Dezember bezw. 19. Juni 1860 (Amtsblatt II., S. 547 ff.) welches die unbedingte Pflicht der Unverletzlichkeit des Beichtgeheimnisses einschärft und von einer Möglichkeit der Entbindung von dieser Pflicht, es sei denn, daß der Beichtende selbst seinen Beichtvater von dieser Pflicht entbindet, nichts weiß. — Etwas

Das Gesetz über die Naturalleistungen für die bewaffnete Macht im Frieden von 13. Februar 1875 bestimmt § 3, Abs. 3 (Reichsgesetzblatt S. 52), daß die Seelsorger hinsichtlich der zur Ausübung ihres Dienstes oder Berufes notwendigen Pferde von der Stellung von Vorspann befreit sind. Bei einem zum Tode Verurteilten ist einem Geistlichen von dem Religionsbekenntnisse des Verurteilten der Zutritt zu gestatten (Strafprozeßordnung § 486 Abs. 3).

Die öffentliche Stellung der Geistlichen drückt sich aber auch darin aus, daß die strafrechtliche Verantwortung der Geistlichen eben in Folge ihrer öffentlichen Stellung eine größere ist als die der gemeinen Staatsbürger, und zwar in folgenden Fällen (wobei freilich wie bisher unter Geistlichen alle Religionsdiener in dem oben angegebenen Sinne zu verstehen sind):

1) bei Erörterung von Angelegenheiten des Staats in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise, wenn dies in Aus-

---

anderes ist es, ob der Geistliche auch zur Bewahrung des Beichtgeheimnisses berechtigt sei, wenn ihm ein zu begehendes Verbrechen unter dem Siegel des Beichtgeheimnisses anvertraut worden ist. Das Strafgesetzbuch bedroht in § 129 die Nichtanzeige zu begehender Verbrechen ganz allgemein mit Gefängnisstrafe, ohne zu Gunsten der Geistlichen hinsichtlich des ihnen als Beichtgeheimnis Anvertrauten eine Ausnahme zuzulassen. Die überwiegende Ansicht geht deshalb dahin, daß die Geistlichen auf Grund dieses Paragraphen zur Anzeige der ihnen als Beichtgeheimnis anvertrauten Absicht eines Verbrechens verpflichtet seien (vgl. Richter a. a. O. § 258, Anm. 14). Das Reichsgerichtsurteil vom 15. Mai 1880 (in den wiederholt angeführten Entscheidungen Bd. II., S. 57 ff.), welches für einen andern Fall als den in Frage stehenden Nachdruck darauf legt, daß der Gesetzgeber, wenn er in Beziehung auf die Anzeigepflicht hätte Ausnahmen zulassen wollen, dies auch ausgesprochen hätte, dient jener Ansicht zur Bestätigung. In einem solchen Falle wäre wohl auch durch eine nur indirekte Benachrichtigung der Obrigkeit oder der durch das Verbrechen bedrohten Person ohne Nennung des Namens der Person, welche verbrecherische Absichten hegt (wie das angeführte Synodalausschreiben S. 551 und das Lehrbuch von Richter in seiner neuesten Auflage meinen) dem Gesetze kaum genügt. — In Betreff der Zeugnisverweigerung in Zivilsachen vgl. auch noch Gaupps Kommentar zur Zivilprozeßordnung Bd. II., S. 268 f., 272 f.

übung oder in Veranlassung der Ausübung des Berufes geschieht (Strafgesetzbuch § 130a, sogenannter Kanzelparagraph),

2) bei Vornahme von unzüchtigen Handlungen mit ihren minderjährigen Schülern oder Zöglingen (ebendas. § 174 Nr. 1),

3) bei Kuppelei, wenn dieselbe mit Personen getrieben wird, die sie zu unterrichten oder zu erziehen haben (ebendas. § 181).

Wegen des § 338 des Strafgesetzbuches (Schließung einer Ehe mit dem Bewußtsein der Unstatthaftigkeit derselben) siehe oben S. 138 Anm. 1. Hieher gehört endlich auch noch die Bestimmung des § 67 des Gesetzes über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Februar 1875: „Ein Geistlicher oder anderer Religionsdiener, welcher zu den religiösen Feierlichkeiten einer Eheschließung schreitet, bevor ihm nachgewiesen worden ist, daß die Ehe vor dem Standesbeamten geschlossen sei, wird mit Geldstrafe bis zu dreihundert Mark oder mit Gefängnis bis zu drei Monaten bestraft."

Endlich sind hier noch einige Beschränkungen zu erwähnen, welche den Geistlichen eben um ihrer öffentlichen Stellung willen auferlegt worden sind: Geistlichen und andern Religionsdienern darf das Amt eines Standesbeamten oder die Stellvertretung eines solchen nicht übertragen werden (§ 3 des eben genannten Gesetzes) und nach § 146 der Verfassungsurkunde dürfen Kirchendiener (also die Geistlichen in dem engeren Sinne der Landesgesetzgebung = die Diener der christlichen Kirchen) nicht innerhalb des Oberamtsbezirks, in dem sie wohnen, zum Abgeordneten gewählt werden.

Der religiöse Standpunkt der Zwölfapostellehre.

Von Dr. Bonhöffer, Pfarrer in Belsenberg.

I. Die religiöse Anschauung der Didache nach ihrem zweiten Teil (Cap. 7—16) dargestellt.

Die fünf ersten Capitel der Didache[1] bilden ein Stück für sich, ein abgeschlossenes Ganzes: sie enthalten eine Zusammenstellung von Moralsprüchen und insbesondere von Vorschriften über das

---

[1] Der Kürze halber bezeichnen wir im Folgenden die Apostellehre mit D.

praktische Verhalten der Christen gegen einander, also ein kurzgefaßtes Handbuch der christlichen Moral. Wenn diese moralischen Vorschriften unter den Gesichtspunkt des Lebenswegs gestellt sind (1, 1.), so könnte es scheinen, als ob für den Verfasser der D. das Christentum ganz in der Moral aufginge, als ob demnach der Glaube für ihn gar keine oder jedenfalls nur eine höchst untergeordnete Bedeutung hätte. Daß dies nicht der Fall ist, geht aus dem zweiten Teil der D. (Cap. 7—16) klar hervor.[1] Wir gehen aus von dem Satz 16, 2. (nach der Ausgabe von Harnack) „versammelt euch häufig, suchend was euren Seelen not thut; denn nicht wird euch nützen die ganze Zeit eures Glaubens, wenn ihr nicht im letzten Zeitpunkt (in den der Parusie vorausgehenden Bedrängnissen) vollkommen seid" (τελειωθητε). Daß hierin ein geringschätziges Urteil ausgesprochen sei über den Wert des Glaubens gegenüber der Vollkommenheit, welche dann, nach Art des Jakobusbriefes, als aus den Werken resultierend gedacht wäre, ist nur ein flüchtiger Schein. Vielmehr geht eben aus dieser Stelle hervor, daß für die D. der Glaube mit der Vollkommenheit identisch ist; d. h. vollkommen im wörtlichen Sinn ist jetzt noch keiner (vgl. Phil. 3, 12.), er ist es erst, wenn er auch unter der letzten Drangsal bis zur Parusie des Herrn an seinem Glauben festgehalten hat. So heißt es denn auch 16, 5. „die, welche in ihrem Glauben beharrten, werden gerettet werden."

Aus diesen Stellen ergiebt sich also vorläufig folgendes: 1) wenn sonst in der D. von Vollkommenheit die Rede ist (1, 4., 10, 5.), so darf dieselbe nicht als eine fertige, jüdisch selbstgerechte, sondern nur in dem ideal christlichen Sinn verstanden werden, wornach sie sich in beständiger Wachsamkeit (16, 1.) und insbesondere in dem Ausharren unter den Versuchungen der Endzeit zu bestätigen und zu bewähren hat. 2) Das Leben des Christen ist in Cap. 16 ebensogewiß unter den Gesichtspunkt des Glaubens gestellt, als es in Cap. 1—5 unter dem des Handelns, des praktischen Verhaltens erscheint. Der Glaube ist also dem Verfasser der D. sicherlich kein unwichtiger, nebensächlicher Begriff. 3) Vielmehr, daß gerade in der Schlußermahnung (Cap. 16) nicht von

[1] Die Einheitlichkeit der Schrift setzen wir durchweg voraus, sie zu begründen würde hier zu weit führen.

der Gerechtigkeit und von den Werken, sondern von dem Glauben die Rede ist, deutet darauf hin, daß dem Verfasser der Glaube sogar der Hauptbegriff ist, mit welchem das religiöse Leben und Verhalten des Christen am vollständigsten, am ehesten deckend bezeichnet ist. Warum ermahnt er die Christen so dringend, sie sollen sich häufig versammeln? weil er die Vollkommenheit nicht in die Beobachtung einzelner Moralgebote, sondern in die Heiligung des ganzen äußeren und inneren Lebens setzt, welche ohne lebendige Gemeinschaft des Geistes nicht zu erreichen ist. Jedoch die moralische Stärkung ist nicht einmal der nächste Zweck, den die D. bei dieser Ermahnung im Auge hat, sondern Stärkung im Glauben, in der glaubensfesten Erwartung des Gottesreiches. Dies geht hervor aus dem Zusammenhang und wird bestätigt durch 4, 2., wo der Baptizand angewiesen wird, von dem Zeitpunkt an, da er Christ geworden ist, täglich die Heiligen (worunter hier insbesondere diejenigen zu verstehen sind, welche schon längere Zeit Christen sind) aufzusuchen, um durch ihre Worte erquickt (eigentlich „beruhigt“, d. h. seiner Erwählung und Erwartung versichert, vgl. Röm. 2, 17.) zu werden. Der lebendige Verkehr des Neophyten (4, 2.) mit den Heiligen und ebenso der Verkehr der Heiligen mit einander (16, 2.) soll also in erster Linie den Glauben und die Hoffnung (4, 10.) stärken; daß hiedurch auch der Heiligungseifer und die brüderliche Liebe gefördert wird, versteht sich von selbst. Der Glaube aber ist das Wichtigste, das eigentliche agens des christlichen Lebens, die lebendige Kraft der Heiligung. Daß der Glaube wirklich in der D. diese vorwiegende, ja zentrale Bedeutung hat und daß das praktische Verhalten (die *δικαιοσυνη* oder die Heiligung) in organischer Abhängigkeit vom Glauben gedacht ist, das ersehen wir klar aus dem schönsten Stück der D., das räumlich und geistig ihren Mittelpunkt bildet, aus den eucharistischen Gebeten in Cap. 9 und 10. Es versteht sich von selbst, daß in diesen Gebeten, welche bei der höchsten feierlichen Vereinigung der Gemeinde gebraucht werden sollen, die religiöse Anschauung, welche sie beherrscht, am reinsten zur Ausprägung kommt. Und eben in diesen eucharistischen Gebeten spielt der Glaube, nicht die Gerechtigkeit oder die Heiligung, die Hauptrolle. In sämtlichen drei Gebeten wird Gott Dank gesagt für

eine geistige Mitteilung und Schenkung (εγνωρισας), für eine Offenbarung, deren Vermittler Jesus ist. Es wird gedankt für den „heiligen Weinstock Davids“ (9, 2.), d. h. für das von den Propheten verheißene Messiasreich oder Gottesreich, das ideale Gegenbild des davidischen Königreiches; für das Leben und die Erkenntnis (9, 3.); für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit (10, 2.); für die geistige Nahrung und das ewige Leben (10, 3.). Mit der Erkenntnis (γνωσις) ist offenbar in erster Linie die Erkenntnis Jesu als des Christus (9, 4.), das Wissen um das baldige Kommen des Gottesreiches und die Einsicht in dessen geistige Natur (9, 3. πνευματικη τροφη) gemeint. Aber wenn auch in dieser γνωσις zugleich die Erkenntnis des praktischen Lebenswegs (1, 1.) und der wahren Gerechtigkeit (11, 2.) inbegriffen ist, so erscheint doch alles in diesen Gebeten unter dem höchsten Gesichtspunkt des Geschenks, der Gnadengabe (10, 3. ημιν δε εχαρισω), der Gesichtspunkt der Werke, der eigenen Leistung tritt vollständig zurück. Wenn die Gemeinde zum sonntäglichen Gottesdienst, zur Feier des Herrenmahles (14, 1.) sich versammelt, so freut und erquickt sie sich durch Vergegenwärtigung ihres geistigen Besitzes, des herrlichen Inhalts ihres Glaubens und Hoffens: der Hauptzweck jeder Versammlung, der offiziellen sonntäglichen, wie der privaten alltäglichen (4, 2., 16, 2.) ist der geistige Genuß und die Stärkung des Glaubens.

Dieser geistige Genuß des Glaubens ist nun aber freilich bedingt durch eine fortschreitende sittliche Vervollkommnung. Die Schlußbitte des großen eucharistischen Gebets um baldige Verwirklichung des erhofften Heilsgutes enthält auch die Bitte, Gott möge seine Gemeinde vollenden in seiner Liebe (10, 5.) und dann sie, die geheiligte, versammeln in sein Reich, das er ihr bereitet. Also die glaubige Gemeinde muß zugleich auch eine heilige Gemeinde sein, das ist das Ideal der D. wie der Apocalypse, des 1. Briefs Petri (2, 9.), des Epheserbriefs (5, 27.), ja eigentlich sämtlicher christlicher Lehrtypen. Diese Heiligkeit thut aber dem Glauben keinen Eintrag, denn sie ist nichts demselben unorganisch Koordiniertes oder gar Superordiniertes, sondern der Abdruck des Glaubens, seine Uebertragung ins thätige Leben. Dementsprechend ist die Heiligkeit auch nicht jüdisch als eine

Summe einzelner Tugenden oder Werke gedacht, sondern als eine das ganze äußere und innere Leben umfassende Geistesmacht: sie ist kurzweg identisch mit der Liebe Gottes (10, 5.), aus welcher die Liebe des Nächsten und die Heiligung der eigenen Person von selbst sich erzeugt, wie dies im ersten Capitel der D. in echt evangelischem Geiste dargestellt ist.

Diese so entschieden innerlich gefaßte Heiligkeit, diese (praktische) Liebe Gottes ist nun aber selbst nicht eine eigene Leistung, sondern eine Gabe Gottes, wie die γνωσις und die πιστις: Gott heiligt die Gemeinde und vollendet sie in seiner Liebe. Die Heiligung ist ein notwendiges Ergebnis des Glaubens; denn der Glaube ruht seinerseits auf der Erkenntnis des Gottesreichs und seiner geistigen Natur (10, 3. πνευματικη τροφη), schließt also die Erkenntnis resp. Anerkennung in sich, daß zur εκκλησια του θεου nur solche gehören können, welche ein pneumatisches Leben führen (4, 10.), also αγιοι sind, die τροποι κυριου (11, 8.) an sich zeigen oder wenigstens sich zum Vorbild nehmen. Der Glaube ist also in der That in der D. als die lebendige Wurzel der Liebe, der Heiligung gedacht; es ist gewiß nicht zufällig, daß in der D. das Wort εργα nicht vorkommt, wir sehen darin ein äußeres Zeichen für die anderweitig feststehende Ansicht, daß die Soteriologie der D. der paulinischen ungleich näher steht als die des Jacobusbriefes. Für den Glauben wird in den feierlichen Gebeten gedankt, nicht für die δικαιοσυνη; der Glaube ist demnach das heilsergreifende Organ, das Prinzip der Heiligung und die einheitliche Kraft des ganzen religiösen Lebens.

Dieser Glaube selbst aber ist, wie bereits angedeutet, kein selbsterworbener, sondern ein von Gott verliehener: es wird für den Glauben, das heilsergreifende Organ, ebenso gedankt, wie für das Heilsgut selbst, die αθανασια (10, 2.). Wie entsteht nun aber der Glaube? wie wird er verliehen? Einen Fingerzeig zur Beantwortung dieser Frage scheint uns die Stelle 4, 10. zu geben: „Gott beruft nicht κατα προσωπον, (d. h. ohne sich an die menschlichen Unterschiede von Herren und Sklaven zu kehren), sondern die, auf welche er sein πνευμα zum voraus bestimmt hat (oder „auf welche das πνευμα Wohnung gemacht hat, vgl. Luc. 9, 52.). Ob der Verfasser an eine partikulare oder universale

Berufung hiebei denkt, wollen wir hier nicht entscheiden, es läßt sich wohl auch aus dieser Stelle allein nicht entscheiden. Aber so viel geht doch wohl daraus hervor, daß der Anfang des neuen Lebens mit der Verleihung des *πνευμα* beginnt (die übrigens der Taufe vorausgeht 7, 1.). Die Ansicht der D. über das religiöse Leben, seine Entstehung, sein Wesen und seinen Verlauf ist demnach so zu präzisieren: Gott verleiht das *πνευμα* (offenbar eben denen, die dafür empfänglich sind, den geistlich Armen, nach Math. 5, 3.); dieses *πνευμα* bewirkt die *γνωσις* (10, 2.; *γνωσις κυριου* 11, 2., wobei es keinen wesentlichen Unterschied ausmacht, ob man unter *κυριος* Gott oder Christum sich denkt), die *γνωσις* als eine das Herz, das Gemüt erfüllende, als freudig gläubige Ergreifung des verheißenen Heilsgutes, ist die *πιστις*. Nahe verwandt, ja in gewissem Sinn identisch mit der *πιστις*, weil auch in den Bereich des Gemüts gehörig, ist die *αγαπη*. Diese beiden, Glaube und Liebe, sind die höchsten religiösen Funktionen, auf sie wird daher auch gleichermaßen der Begriff der Vollkommenheit angewendet (auf die *πιστις* 16, 2., auf die *αγαπη* 10, 5. und 1, 4.: denn die hier geforderte Enthaltung von Gegenwehr ist als höchste Probe der Gottesliebe gedacht.). Wie aber die *πιστις* in enger Beziehung zur *γνωσις* steht, als ihrer theoretischen Wurzel (wie denn auch *γνωσις* und *πιστις* gerne nebeneinander genannt werden 10, 2., oder einander gegenseitig vertreten 9, 3., 11, 2.), so hat die *αγαπη* ihrerseits einen innigen Zusammenhang mit der *αγιοτης* (*δικαιοσυνη*) als der praktischen Konsequenz der *πιστις* und der wirksamen Bethätigung ihrer selbst (wie denn auch 10, 5. *αγαπη* und *αγιοτης* als Wechselbegriffe erscheinen). Demnach erscheint sie weniger als eine das Gemüt erfüllende, sondern vorwiegend als eine den Willen bestimmende praktische Macht. Die *πιστις* bezeichnet das religiöse Verhalten gegen Gott mehr im positiven Sinne, als Hinwendung des Herzens zum erhofften Heilsgut, als mächtige Sehnsucht nach realer Vereinigung mit Gott, die *αγαπη* bezeichnet das religiöse Verhalten gegen Gott mehr im negativen Sinne, als Abwendung des Herzens von weltlicher Lust (1, 4.) und irdischem Gut (1, 4. und 5.), als souveräne Erhabenheit über irdische Unbill (1, 3—5., 2, 7.) und Trübsal (3, 10.). Eine Gottesliebe im Sinne einer beschaulichen Mystik kennt die D. nicht;

dazu ist sie einesteils zu naiv-nüchtern, andernteils zu leidenschaftlich eschatologisch angelegt. Denn was soll ein amor contemplativus, wo man hofft, in kurzem Gott zu schauen von Angesicht zu Angesicht. Aber auch die paulinische Mystik, das Gefühl inniger Einheit mit Christus, fehlt, weil die Person Jesu, wenigstens nach ihrer Bedeutung für die kurze Frist dieses irdischen Bestandes, völlig zurücktritt. Eben deshalb ist die in der D. herrschende Stimmung mehr eine ernste, fast düstere, als eine freudig gehobene. Der Begriff der Freude, der das paulinische Evangelium und noch mehr das johanneische beherrscht, tritt zurück: das Heilsgut ist eben wesentlich ein transszendentes, zukünftiges. Dies ist es zwar eigentlich auch für die Anschauung des Paulus; aber ihm gelang es durch seine die Gegensätze aufs äußerste spannende Lehre von Sünde und Gnade, sowie durch seine eigentümliche, vom menschlichen Christus abstrahierende Christologie, das erhoffte Heilsgut als ein auch schon gegenwärtiges, immanentes zu fassen, und darum hat seine Lehre mit dem Dahinsinken jener urchristlichen Parusiehoffnungen ihre Kraft und Stütze nicht verloren. Wohl weiß sich auch die Gemeinde der D. jetzt schon im Besitze hoher Heilsgüter: sie hat die Erkenntnis und den Glauben, die Liebe und die Gerechtigkeit und steht also schon jetzt in gewissem Sinn im Genuß der πνευματικη τροφη, der ζωη. Aber das alles ist doch eigentlich noch kein realer, sondern nur ein idealer Besitz, die χαρις (10, 6.) ist erst eine zukünftige, man hat das Leben noch nicht (vgl. 1 Joh. 5, 3.), sondern man wacht über dasselbe wie über einen Schatz, den man noch zuvor gegen drohende Feinde verteidigen muß, ehe man ihn kostet (16, 1. und 5.).

So gewiß nun aber eben hierin, daß der Glaubensinhalt nur ein transszendenter ist, die religiöse Anschauung der D. unter der paulinischen und johanneischen steht, so gewiß ist sie in der Hinsicht jenen höheren Anschauungen verwandt und ebenbürtig, daß sie den Glauben in seiner tieferen, prinzipiellen Bedeutung für das christliche Leben und in seinem organischen Zusammenhang mit der Moral erkennt und auffaßt. Nicht im eigenen Thun liegt die selige Befriedigung (vgl. Jacob. 1, 25. „er wird selig sein in seinem Thun"), sondern in der gläubigen Gewißheit, zur εκκλησια θεου zu gehören und das Reich Gottes zu ererben.

In dieser Gewißheit sich zu stärken und sich ihrer zu erfreuen, versammeln sich die Heiligen. Aber sie setzt freilich einen heiligen, des Herrn würdigen (11, 8., 15, 1.) Wandel voraus, deshalb taugen die unwürdig Wandelnden (15, 3. αστοχουντες; 14, 2.) nicht in solche Versammlung, für sie existiert das Glaubensgut nicht, solange sie nicht Buße thun. Alle Gemeindeglieder aber müssen bei der feierlichen Versammlung am Herrentag zuvor ihre Sünden bekennen (14, 1., 4, 14.), ja vor jedem Gebet soll der Christ sich prüfen und sein Gewissen reinigen (4, 14.), denn nur so kann er seines Glaubens sich freuen und das Opfer seines Dankes (14, 1—3.) Gott darbringen. Man würde fehlgehen, wenn man in diesen Bestimmungen der D. eine engherzig judenchristliche, gesetzliche Anschauung erblicken wollte. Im Gegenteil geht daraus, daß der αστοχων eben durch Ausschließung von den Versammlungen der αγιοι bestraft (und gebessert) werden soll, hervor, daß diese Versammlungen einen ethischen Zweck eigentlich nicht, wenigstens nicht direkt verfolgen, daß vielmehr die Heiligung nur die Bedingung, die innere Disposition für die gläubige Erbauung bildet. Und darin, daß jeder, auch der im Allgemeinen würdig Wandelnde, zuvor seine Sünden bekennen soll, spricht sich die Anschauung aus, daß das Gnadengut, an dessen Vergegenwärtigung sich die Gemeinde erbaut, immer größer ist als die persönliche, moralische Würdigkeit des Gläubigen. In beiden Bestimmungen aber prägt sich in schöner Weise die hohe, ideale Vorstellung aus, welche die Gemeinde von ihrer Würde und Berufung als εκκλησια θεου besitzt.

II. Die religiöse Anschauung des ersten Teils der D. (C. 1—5).

Wir sagten am Anfang unserer Untersuchung, wenn man die fünf ersten Kapitel der D. für sich allein betrachte, so könnte es scheinen, als ob dem Verfasser das Christentum nichts als Moral sei und der Glaube ihm unwesentlich dünke. Wir haben nun vorwiegend aus dem zweiten Teil der D. zu entwickeln gesucht, welche Bedeutung sie in Wahrheit dem Glauben beimißt, und haben jetzt die Richtigkeit dieser Resultate an dem ersten Teil zu prüfen. Vom Glauben hängt die endgiltige Vollkommenheit ab (nach Cap. 16); aber auch die Liebe verleiht diesen Charakter

(10, 5.), denn sie ist das adäquate Korrelat des Glaubens, sie ist der Glaube als Wille. So kann es uns denn nicht befremden, wenn Cap. 1—5 das christliche Leben unter dem Gesichtspunkt der Liebe (wohl zu beachten: nicht der δικαιοσυνη oder des νομος, welch' letzteres Wort in der D. wie auch εργα nie vorkommt) dargestellt ist. Diese Gottes- (und Nächsten-) Liebe nemlich, wie sie Jesus und der Verfasser der D. verstanden, **setzt den Glauben voraus**. Allerdings nicht den spezifisch paulinischen Rechtfertigungs- und Versöhnungsglauben, wohl aber den sämtlichen christlichen Lehrtypen gemeinsamen Glauben an die vollendete Offenbarung der göttlichen Liebe in der Verheißung seines Reiches durch Christum. Nur von diesem Glauben aus lassen sich die hohen Gebote der Feindesliebe und des unbedingten Verzichtes auf irdisches Gut, Recht und Glück (1, 4. und 5.) begreifen, und nur wo dieser Glaube vorausgesetzt wird, lassen sich diese Gebote geben. Von Anfang an läßt der Verfasser es merken, daß er von seinen Adressaten ein klares Bewußtsein davon verlangt, daß sie (als Christianer 12, 4.) sich zu einem wesentlich neuen, nicht bloß vom Heidentum, sondern auch vom Judentum verschiedenen Lebensgesetz bekennen, ein Bewußtsein, das dann später (Cap. 8) seinen schärfsten, schroffen Ausdruck findet in der Bezeichnung der Juden als Heuchler. Eine solch neue, unterscheidende Moral setzt aber auch als ihre Grundlage einen unterscheidenden Glauben voraus, und zwar einen solchen, aus dem diese hohen Pflichten der Selbst- und Weltverleugnung mit logischer Notwendigkeit folgen, das ist der Glaube an das nahe geistige Gottesreich.

Dieser Glaube wird nun aber in dem ersten Teil der D. nicht bloß stillschweigend vorausgesetzt, sondern deutlich berührt. 4, 8. wird die in Form eines Gebots ausgesprochene Anschauung von der idealen, d. h. moralischen Gütergemeinschaft der Christen begründet mit dem schönen Satze, der an Röm. 15, 27. erinnert: „denn wenn ihr am Unsterblichen gemeinsam teilhabt, wie viel mehr am Sterblichen.“ Der Verfasser setzt also voraus, daß der Angeredete von der αθαιασια (10, 2.) als dem innerhalb der Christgläubigen erhofften Gute weiß und daran glaubt. Er setzt voraus, daß derselbe von der göttlichen Berufung durch die Ver-

leihung des πνευμα (4, 10.), kurz davon weiß, daß die Christen eine besondere, innige Gemeinschaft heiligen Lebens (4, 2. αγιοι) und brüderlicher Liebe (4, 8. αδελφω; 2, 7. extr.) bilden, auf dem Grunde eines Glaubens und einer Hoffnung (4, 10.). Demgegenüber kann doch gewiß aus dem (in der ganzen Schrift) einmaligen Gebrauch des Ausdrucks φοβος του θεου nicht geschlossen werden, daß das religiöse Verhalten in der D. ganz alttestamentlich als „Furcht Gottes" erscheine (Arnold in Zeitschr. für Kirchenrecht XX, S. 441). 4, 9. nemlich ist die Pflicht der Eltern gegen ihre Kinder dahin präzisiert, daß sie dieselben „von Kindheit auf die Furcht Gottes lehren." Jedermann wird diesen Ausdruck gerade hier natürlich und passend finden, besonders wenn er bedenkt, daß die D. (höchst wahrscheinlich) einen auf die Taufe vorbereitenden Katechumenenunterricht (4, 1.) auch bei Christenkindern annimmt. Ebenso ist's im folgenden Vers, wo der Herr des Hauses ermahnt wird, seine Dienstboten nicht durch ungerechte Härte vor den Kopf zu stoßen, „sonst könnten sie schließlich den euch beiden gemeinsamen Gott nicht mehr fürchten." Auch hier finden wir den Gebrauch des Wortes φοβεισθαι gerade passend: es soll damit den Herren die große Verantwortung vorgestellt werden, welche sie durch unchristliche Behandlung ihres Gesindes auf sich laden. Hat diese Behandlung überhaupt eine seelenschädliche Wirkung, so wird durch dieselbe bei den Dienstboten nicht bloß die πιστις und αγαπη, sondern ebendamit auch die elementare Gottesfurcht gefährdet. Uebrigens wo so klar und deutlich die Liebe Gottes verlangt ist, da sollte man sich an dem Ausdruck Gottesfurcht in der D. sowenig stoßen als in Math. 10, 28. und 2 Cor. 7, 1. und anderen Stellen des N. T.

Wir geben gerne zu, daß die D., namentlich in diesem ersten katechetischen Teil, nach Ausdruck und Inhalt oft stark alttestamentlich gefärbt ist. Namentlich das fünfte Kapitel, das den Todesweg beschreibt, atmet im zweiten Teil ein echt alttestamentlich-prophetisches Pathos; auch entsprechen die Sünden und Laster, welche hier dem Verfasser vorzugsweise vorschweben und die er mit besonders konkreten Farben schildert, nemlich habgierige Aussaugung und unbarmherzige Bedrückung der Armen durch die Reichen, ganz den Strafpredigten der alten Propheten. Aber vor

zwei irrigen Schlüssen muß man sich hiebei hüten, nemlich 1) als ob die D. solche grobe Unsittlichkeit, einen solch niederen Stand des sittlichen Lebens als innerhalb der Christengemeinden vorhanden voraussetze. Vielmehr zeugen die Vorschriften des ersten und vierten Capitels, ferner die des vierzehnten und fünfzehnten Capitels über die von der ganzen Gemeinde zu übende Zucht an den sich verfehlenden Gemeindegliedern (beachte die auf verhältnismäßig geringe Vergehungen hinweisenden Ausdrücke αστοχειν, αμφιβολια!), endlich der vorwiegende Gebrauch des Wortes παραπτωμα, wo von den Sünden der αγιοι die Rede ist (4, 3. und 14., 14, 1.), entschieden dafür, daß der Verfasser einen hohen Stand des sittlichen Lebens bei seinen Gemeinden voraussetzt. Die in Cap. 5 geschilderten Sünden und Laster existieren wesentlich nur außerhalb der christlichen Gemeinde; sie werden aber dem Baptizanden unmittelbar vor der Taufe in dem feierlichen Augenblick des Uebertritts aus dem unchristlichen ins christliche Leben, zugleich mit den positiven Pflichten, die er damit übernimmt, als diejenige Lebensweise vor Augen gestellt, der er von nun an absagt und in welche er keinenfalls mehr zurückfallen darf. So nemlich fassen wir den Zweck der ersten fünf Capitel der D. auf, daß der Verfasser damit den Gemeinden ein Formular für die moralische Verpflichtung der durch die Taufe förmlich zum christlichen Glauben Übertretenden an die Hand geben wollte. Bei dieser Annahme erklärt sich — beiläufig bemerkt — sehr leicht die längst wahrgenommene Thatsache, daß die kirchlichen Schriftsteller, welche unsere Schrift erwähnen, zum Teil (sicher Nikephorus, höchst wahrscheinlich Athanasius) dabei nur den ersten Teil derselben (C. 1—5) im Auge haben: aus einem Formular für die Katechumenenverpflichtung wurde derselbe bald zu einem Leitfaden für den (moralischen) Katechumenenunterricht und von da an sicherlich auch separat, als ein Stück für sich, abgeschrieben und verbreitet, und dies um so mehr, je weniger der zweite Teil der D. (Cap. 7—16) der späteren Entwicklung der christlichen Kirche und ihrer veränderten Stellung zur Welt und in der Welt entsprach. Aus demselben Grunde, weil nemlich dieser erste Teil der D. zu einer häufigen praktischen Verwendung beim Katechumenenunterricht gelangte (wie dies Athanasius bezeugt), erklärt es sich auch, daß

eben dieser in der Folge der Zeit mannigfache Erweiterungen (harmlos ausschmückende wie fälschlich eingeschmuggelte) und Verkürzungen erfahren hat, wie dies aus den apostolischen Konstitutionen und dem Gebhardt'schen Fragment einerseits und dem von Bryennios entdeckten Text der D. andererseits sich ergiebt.

2) Der zweite irrige Schluß, welcher aus dem in Cap. 1—5 sich mannigfach bemerklich machenden alttestamentlichen Ton und Geist gezogen wird, ist der, als ob die D. eine den neutestamentlichen Schriften inferiore, nicht zum Niveau des spezifisch christlichen Typus reichende, ethische und — infolge davon auch — religiöse Anschauung repräsentiere. Was die ethische Inferiorität betrifft, so beruhen die hiefür beigebrachten Gründe teils auf grober Mißdeutung des Textes (als ob 2, 7. die in 1, 2. geforderte allgemeine Nächstenliebe auf die Heiligen beschränkt würde!) teils auf Mißverständnis einiger Stellen (der Schlußsätze von 1, 3., 1, 4., etwa auch 2, 4.), teils auf übertriebener kritischer Scheu, den offenbar eingeschmuggelten Satz 1, 6. (den die apostolischen Konstitutionen nicht haben, obwohl er ihrem Geiste so verwandt ist) auszuwerfen, endlich auf der Verkennung des pädagogischen Charakters dieser Katechumenendidache, aus dem sich die Aufführung der elementaren Moralverbote in Cap. 2 und die scheinbar heteronome, aber nur pädagogische Motivierung der feineren Moralverbote in Cap. 3 erklärt.

Wie wir bereits angedeutet haben und wie aus Cap. 1 und Cap. 4 (auch Cap. 3, zweiter Teil) erhellt, lehrt die D. auch in ihrem ersten Teil eine spezifisch und bewußt christliche Moral, und zwar auf der Grundlage desselben spezifisch und bewußt christlichen Glaubens, den wir aus dem zweiten Teil der Schrift kennen gelernt haben. Auch der Hauptinhalt dieses Glaubens ist, wie wir sahen, schon im ersten Teil vorausgesetzt und zu Grunde gelegt; es erübrigt nur diesen Erweis noch zu vervollständigen. Sabatier (L'enseignement des XII apôtres, Paris 1885) hat aus dem Fehlen jeglicher dogmatischen Belehrung in der D. (und vor allem in deren erstem Teil) den seltsamen Schluß gezogen, die D. sei nicht für götzendienerische Heiden, sondern für bereits monotheistische, syrische Proselyten des Thores bestimmt. Seltsam, denn die D. ist weder für Heiden, noch für Proselyten, son-

dern für Christen bestimmt: der Name ἔθνη bedeutet bekanntlich im Munde eines jüdischen Christen nicht bloß „Heiden", sondern auch „Heidenchristen" (R. 11, 13., 16, 4.). Die D. ist überhaupt keine Missionsschrift, sondern eine Instruktions- und Organisationsschrift für Christengemeinden, die den Glauben haben und deren Glaube zur Zeit nicht (oder noch nicht) gegen irgend eine abweichende oder häretische Lehre fixiert und geschützt zu werden braucht. Deshalb enthält die D. keine ausdrückliche dogmatische Belehrung. Und auch der katechetische Teil enthält keine solche, weil der Verfasser damit nicht die ganze Katechumenenunterweisung ersetzen oder absolvieren will, sondern voraussetzt, daß die, welche vom Heidentum zum Christentum überzutreten beabsichtigen, durch die Lehrer der Gemeinde (13, 2.) oder durch Privatlehrer (4, 1., wo das σοι zu beachten ist) nicht nur noch ausführlicher (an der Hand des „Evangeliums", 8, 2., 11, 3., 15, 3. und 4.) in der christlichen Moral, sondern auch und natürlich vor allem im christlichen Glauben unterrichtet werden. Was für Katechumenen dem Verfasser der D. vorschwebten, Heiden oder heidnische Proselyten, läßt sich also nicht erraten. Die Vermutung Sabatier's mag übrigens immerhin etwas Richtiges haben, denn der alexandrinische Ursprung der D., den Harnack annahm, ist unwahrscheinlich, während für den syrischen Ursprung vieles spricht. Aber aus dem Fehlen dogmatischer Belehrung ist dies nicht zu schließen, denn 1) will die D. den christlichen Glauben nicht erst lehren und begründen, sondern setzt ihn voraus, 2) wenn sie wirklich nur den allgemein monotheistischen Glauben eines Proselyten voraussetzen würde, so müßte sie doch wenigstens die eine neue, unterscheidende Erkenntnis, daß Jesus der Christus, und das Messiasreich im Anzug ist, lehren und betonen. Dies ist aber nicht der Fall: so gut sie also diesen Glauben stillschweigend voraussetzt, so gut kann sie auch einen umfassenderen, höheren Glaubensinhalt voraussetzen. Trotzdem degradierte Sabatier die D. zu einer noch nicht spezifisch christlichen Schrift, welche sich von der jüdischen Moral noch nicht wesentlich emanzipiert habe und vom jüdischen Monotheismus nur erst durch den Glauben an die Parusie unterscheide (Sab. S. 76 2c.: seine oft wiederholte Phrase „la pensée chrétienne n'est pas encore revenue sur elle-même").

Wir brauchen diese gänzlich falsche Anschauung nicht erst zu widerlegen, wir wissen, daß die D. nicht bloß den Glauben an das nahe Gottesreich, sondern auch den Glauben an dessen geistige Natur hat und voraussetzt; mit dieser einen Erkenntnis ist die prinzipielle, qualitative Erhabenheit über den Judaismus gegeben. Diese ideal- und originalchristliche Erkenntnis liegt schon den hohen Geboten in Cap. 1 zu Grunde. Warum fehlen diese hohen Gebote im Jacobusbrief? weil er ebjonitisch, jüdisch reaktionär ist. Auf ihn paßt das Urteil, das Sabatier über die D. fällt, „der christliche Gedanke ist noch nicht zu sich selbst gekommen" oder besser ausgedrückt, der Gedanke Jesu von einem geistigen Gottesreich ist hier noch nicht rein erfaßt, der jüdisch-irdische und egoistische Sinn ist hier trotz der Parusiehoffnung noch nicht überwunden.[1]

Ein weiterer Beweis der spezifisch-christlichen Religiosität der D. (in ihrem ersten Teile) ist der Gebrauch des Namens „Vater" für Gott (1, 5.). Unrichtig sagt Sabatier (S. 97), schon für die frommen Israeliten sei Gott in Wahrheit der himmlische Vater gewesen. Der religiöse Vaterbegriff, auf Gott angewendet, findet sich allerdings im A. T. schon hie und da vor; aber 1) ist damit nicht ein persönliches Verhältnis Gottes zu dem einzelnen Frommen, sondern zum Volk Israel als einer Kollektivperson gemeint, 2) war dieser Begriff jedenfalls nicht in dem Maße Gemeingut, daß Gott in den Gebeten der Juden als „Vater" schlechthin angerufen worden wäre. Es steht vielmehr fest, daß erst Jesus den Vaterbegriff zu einem individuellen verklärt und ebendadurch zu einem allgemeinen, das geistliche Israel von dem Israel κατα σαρκα unterscheidenden, religiösen Begriff erhoben hat. Wäre der Vatername in diesem höchsten religiösen Sinn, ja wäre er überhaupt in der jüdischen Gebetspraxis üblich gewesen, so hätte Paulus den unterscheidenden Charakter der christlichen und der jüdischen Religiosität nicht damit bezeichnen können, daß der Christ das Recht habe, Gott „Vater" zu nennen (Röm. 8, 15., Gal. 4, 5.). In den paulinischen Briefen tritt zwar dieser religiöse Vaterbegriff höchst selten auf, weil eben hier das religiöse Verhältnis zu Christus im Vordergrund steht; der Vaterbegriff

[1] Die nähere Begründung dieses Urteils würde uns hier zu weit führen.

ist, wo er dort vorkommt, fast immer der trinitarische, wie er auch in der D. in der Taufformel (7, 1.) erscheint. Es fehlt dagegen in der D. der sicher außerbiblische, philosophisch-metaphysische Vaterbegriff, der im N. T. bei Jacob. 1, 17. und im Hebräerbrief (12, 9.) auftaucht und bei Justinus Martyr so gewöhnlich ist. „Vater“ (1, 5.), „unser Vater“ (9, 2.), „heiliger Vater“ (10, 2.) wird Gott genannt und angerufen ganz in dem innig religiösen Geiste, welchen dieser Name insbesondere im Mathäus- und Johannis-Evangelium atmet. An das letztere erinnert namentlich der Ausdruck „heiliger Vater“ (Joh. 17, 11.) wie überhaupt die D., speziell in Cap. 9. und 10., merkwürdige Anklänge an das Johannisevangelium (besonders Ev. Joh. 6; 15; 17) aufweist. Harnack hat diese Anklänge zusammengestellt und daraus geschlossen, daß das vierte Evangelium in dem Kreise, wo diese Gebete entstanden, bekannt gewesen sein müsse. Wir glauben umgekehrt, daß da, wo das Evangelium Johannis entstand, die D. bekannt gewesen ist, wir müssen uns jedoch hier mit Andeutungen begnügen. 1) Beide Schriften haben die Vorstellung von einer Verherrlichung oder Verklärung des göttlichen Namens. Nach der D. nun hat Gott seinen Namen verherrlicht schon durch die Schöpfung des Alls (10, 3.) und hat seinen heiligen Namen geoffenbart schon in der Thora (10, 2. κατεσκηνωσας το αγιον ονομα εν ταις καρδιαις ημων — damit ist, wie der Parallelismus mit 10, 3. verlangt, offenbar die vorchristliche, alttestamentliche Gottesoffenbarung gemeint —). Nach dem vierten Evangelium aber verherrlicht Gott seinen Namen erst in seinem Sohne (12, 28.) und hat seinen Namen den Menschen kundgegeben erst in Christo (17, 6. und 26), dem fleischgewordenen λογος (1, 14. εσκηνωσεν εν ημιν). Wir erkennen daran den Fortschritt von der ursprünglich christotelischen zu der schon von Paulus angebahnten, aber durch das vierte Evangelium mit Hilfe der Logoslehre auf eigenem Wege zur vollendeten Entwicklung gebrachten christozentrischen Anschauung. 2) Die D. nennt das durch Jesus geoffenbarte geistige Gottesreich den „heiligen Weinstock Davids“ (9, 2.): das Heilsgut ist hier noch nicht realiter an die Person Christi gebunden. Im Evangelium wird Jesus selbst der wahrhaftige Weinstock genannt, und zwar in einer so abrupten Weise, daß

dieses Wort (15, 1.) wie eine absichtliche Modifizierung der D. erscheint. Bei dem alexandrinischen Clemens, der bekanntlich ein Wort aus der D. (3, 5.) als „Schrift"wort zitiert (Strom. I, 20, 100), findet sich merkwürdigerweise eine Kombination des Ausdrucks der D. mit dem Sinn des Johannis-Evangeliums, indem er den (Abendmahls-) Wein das „Blut des Weinstocks Davids" nennt. 3) Am auffallendsten ist die Ähnlichkeit der Ausdrücke und Gedanken zwischen D. 10, 5. (auch 9, 4.) und Joh. 17, 15—22., und hier hat das letztere die D. geradezu korrigiert. Die Bitte in D. 10, 5., der Herr möge seine Gemeinde erretten von allem Bösen, ist zwar wohl auch, wie aus dem folgenden τελειωσαι zu schließen ist, wie in Joh. 17, 15., geistig gemeint. Aber die Bewahrung von Sünde und die Vollendung in der Liebe erscheint daselbst doch nur als die Bedingung für das Kommen des Gottesreichs; dieses wird leidenschaftlich herbeigefleht, welche Bitte aber den Untergang des bestehenden κοσμος einschließt (10, 6.). Eben diese realistisch-eschatologische Richtung wird nun im Evangelium ausdrücklich negiert (17, 15.) und die in der D. erflehte äußerliche Einigung geistig umgedeutet (17, 21. und 22.).

Wir haben in dem II. Abschnitt unserer Untersuchung darzuthun gesucht, daß auch im ersten Teil der D. der spezifisch christliche Glaube vorausgesetzt und nach seinem wesentlichen Inhalt auch deutlich berührt ist. Wir fügen, was den letzteren betrifft, nur noch hinzu, daß der schöne Satz „was dir auch (Widriges) begegnet, nimm als etwas Gutes hin, wissend, daß ohne Gott nichts geschieht" (3, 10.), die spezifisch christliche Gottseligkeit und Gottergebung ebenso rein enthält, wie Math. 10, 29. Die D. steht, was die Höhe der religiösen Anschauung betrifft, keiner der neutestamentlichen Schriften nach, abgesehen von den echt paulinischen Briefen und den johanneischen Schriften (die Apocalypse ausgenommen). Ihre Anschauung steht jedoch unter der paulinischen und johanneischen in dem Maße, als in diesen letzteren die Gottseligkeit nicht bloß als eine transszendente, nach dem Jenseits gravitierende, sondern auch als eine immanente gefaßt ist. Das Immanente bei Paulus ist die mystische Anschauung von dem Leben in Christus, die johanneische Immanenz ist größer als die paulinische, das Leben und die volle Genüge besteht hier

in der vollkommenen sittlichen Einigung mit Gott, wie dieses der religiöse Grundgedanke Jesu selbst war. Die Beziehung der D. zum Johannis-Evangelium haben wir berührt und wir müssen nun auch ihr Verhältnis zur paulinischen Theologie eingehender beleuchten.

III. Die religiöse Anschauung der D. in ihrem Verhältnis zum Paulinismus.

Was an der D. wohl am meisten auffällt, das ist das Fehlen jeder merklichen Bezugnahme auf die paulinischen Ideen und Theorien. Zwar die eigentliche Soteriologie der D., d. h. ihre Anschauung über das Verhältnis von πιστις-αγαπη-δικαιοσυνη, steht der des Paulus ziemlich nahe, aber die beiden Centraldogmen des Paulus, auf denen seine Soteriologie eigentlich ruht, das Dogma von der Erlösung durch Christi Tod und von der Rechtfertigung durch den Glauben, als der Grundlage des neuen Lebens im Geiste, liegen gänzlich außerhalb des Horizontes der D. Sie polemisiert nirgends gegen Paulus, weder offen, wie der Jakobusbrief, noch versteckt; auch in 11, 2. kann die paulinische Lehre nicht gemeint sein, denn gehässige Gegner konnten ihm wohl nachsagen, daß er den νομος, ja sogar die δικαιοσυνη auflöse (R. 3, 31., 6, 1.), aber nicht, daß er die γνωσις κυριου auflöse. Die D. hat überhaupt weder an dieser noch an anderen Stellen eine bestimmte abweichende oder häretische Lehrmeinung im Auge; wogegen sie sich verwahrt, das sind nur praktische Irrlehren, die entweder eine Lockerung der christlichen Moral (11, 2., 11, 10.) oder eine unchristliche Belastung mit asketischen (11, 11.) oder jüdischen (6, 3.) Geboten bezwecken; beides zusammen ist angedeutet in 4, 13. So wenig nun aber die D. gegen Paulus polemisiert, so wenig läßt sich in derselben irgend eine Aneignung der spezifisch paulinischen Ideen nachweisen. Der Begriff der Rechtfertigung fehlt ganz, unter der δικαιοσυνη (welches Wort übrigens nur zweimal vorkommt, 5, 2. und 11, 2.) ist die reale Gerechtigkeit, das Handeln nach den εντολαι κυριου, nach dem ευαγγελιον του κυριου ημων (15, 4.), nach dem Vorbild des Herrn (11, 8.) gemeint. Diese Gerechtigkeit ist jedoch erst möglich auf Grund des von Gott verliehenen πνευμα (4, 10.), resp. der durch Jesus geoffenbarten γνωσις und πιστις (Cap. 9 und 10),

sie hat also keinen selbstgerecht meritorischen Charakter. 5, 2. werden zwar die auf dem Todesweg Wandelnden charakterisiert als ου γινωσκοντες μισθον δικαιοσυνης, und 4, 7. wird Gott „des Lohnes großmütiger Erstatter“ genannt. Aber dieser Gebrauch der Kategorien von Lohn und Vergeltung ist dort, im Hinblick auf die draußenstehenden πανθαμαρτητοι (5, 2.), sowie in der Ermahnung an die Übertretenden (4, 7.) gewiß pädagogisch gerechtfertigt; auch Paulus hat ja die Anwendung dieser Kategorieen aus pädagogischen Gründen nicht verschmäht. (Weizsäcker, ap. Zeitalter S. 100—103). Man darf also, 4, 7. und 10, 6. (ελθετω χαρις) vergleichend, nicht sagen, die χαρις sei in der D. zum μισθος degradiert, vielmehr, um gegen die D. ebenso billig zu sein wie z. B. gegen das Evangelium Mathäi, muß man urteilen, daß auch für die D. in der höheren religiösen Anschauung μισθος und χαρις zusammenfallen. — Die Kraft zur Gerechtigkeit beruht auch nach der D. auf Gnade; und dieser Anschauung entspricht es, daß die Gerechtigkeit als eine niemals fertige, vielmehr der Steigerung fähige und bedürftige (11, 2.), unter dem Beistand Gottes sich beständig vervollkommnende (10, 5.) aufgefaßt wird. Die Macht der Sünde dauert auch in den αγιοι noch fort, so sehr auch gröbere Verfehlungen aus der Gemeinde verbannt sein sollten (15, 3.); daher die allen αγιοι geltende Aufforderung zu allsonntäglicher öffentlicher Exhomologese (14, 1.), zu beständiger Selbstprüfung (4, 14.), Wachsamkeit (16, 1.) und häufigem Zusammenkommen behufs religiös-sittlicher Kräftigung (16, 2.). Diese Anschauung von der Möglichkeit und Notwendigkeit sittlicher Vervollkommnung liegt klar vor in der D., und wenn andererseits manche Worte so lauten, wie wenn eine vollkommene Gerechtigkeit erreichbar wäre (1, 4., 11, 8., 15, 1.), so ist das die scheinbare Antinomie, welche allen christlichen Lehrweisen gemeinsam ist.

Weizsäcker (a. Z. S. 143—149) vertritt die Ansicht, daß der paulinische Begriff der Rechtfertigung nicht bloß ein richterliches Urteil, sondern zugleich auch eine schaffende Macht des Lebens bedeute. So verstanden ist diese Rechtfertigung von der δικαιοσυνη der D. nicht so sehr verschieden: auch hier ist dieselbe aufgefaßt als eine Frucht des Glaubens und der Erkenntnis, als „Versetzung in einen neuen Stand“, als eine absolut neue,

erst innerhalb der εκκλησια του θεου mögliche Lebensweise, welche sich zu der außerchristlichen verhält wie πνευματικη τροφη zur leiblichen (10, 3.), wie das Leben zum Tod (1, 1., 9, 3.). Von einem richterlichen Urteil Gottes aber, das den Sünder gerecht darstellt, weiß die D. allerdings nichts: denn sie hat den absoluten Gegensatz des Lebens unter der Sünde und des Lebens unter der Gnade wohl religiös empfunden, aber nicht theoretisch erklärt und dialektisch ausgedacht. Und ebendarum kennt sie auch nicht die fundamentale Bedeutung des Todes Christi, welche den Kernpunkt der paulinischen Lehre bildet. Dies könnte uns jedoch nicht befremden, wenn wir annehmen würden, daß die D. einem Judenchristentum angehört, das in wesentlicher Unabhängigkeit von Paulus auf eigenem Wege gesetzesfrei und universal geworden ist. Ein solches Judenchristentum haben wir in der Apocalypse (Weizs., a. Z. S. 525), und auch unsre D. repräsentiert entschieden eine von Paulus wesentlich unabhängige und zugleich im Prinzip universalistische judenchristliche Entwicklung. Die Schwierigkeit liegt nun aber darin, wie wir es uns erklären sollen, daß die D. von einer sühnenden oder erlösenden, überhaupt von einer Bedeutung des Todes Christi kein Wort und, wie es scheint, auch keine Andeutung enthält, während doch die Apocalypse eine ausgebildete Lehre von dem Versöhnungstod Jesu aufweist (Weizs. a. a. O.). Diese Schwierigkeit wächst noch, wenn „schon die Urgemeinde eine heilsame Wirkung des Todes Christi zur Vergebung der Sünden lehrte" (Weizs. S. 72, 137). Zwar auch im Johannis-Evangelium tritt die Bedeutung des Todes Christi, nicht bloß Paulus, sondern auch der Apocalypse gegenüber, wieder zurück: der Schwerpunkt seines heilsamen Wirkens liegt nicht in seinem Tode, sondern in seinem Leben (Weizs. S. 555). Aber dem Tod Christi wird dennoch eine hohe Bedeutung beigelegt; er ist einmal der vollkommenste Erweis der Liebe Gottes gegen die Menschen (Joh. 15, 13.) und sodann für Christus selbst der notwendige Durchgangspunkt zu seiner vollen Verklärung unter den Menschen. Eine sühnende Bedeutung des Todes Christi lehrt das Evangelium nicht, aber es setzt diese Bedeutung als bekannt voraus, schaut jedoch seinerseits den Tod Jesu an als ein Werk der Liebe, nicht der Sühne und betrachtet ihn mehr als eine Ver-

klärung, denn als ein Leiden. In der dem Evangelium vorangehenden Apocalypse dagegen, wie in dem nach dem Evangelium geschriebenen 1. Johannisbrief ist der Tod Christi vorwiegend als ein Werk der Sühne aufgefaßt. Wo sollen wir nun in diese fast hundertjährige universalistisch-judenchristliche Entwicklung unsere D. einreihen, die von dem Tode Christi ganz schweigt? Daß dieselbe dieser nichtebjonitischen, universalistischen Entwicklung des Judenchristentums im Wesentlichen angehört, geht aus dem Gesamtcharakter der Schrift, sowie aus ihrer frühzeitigen (Barnabasbrief), umfassenden und langandauernden (Ap. constit.) Benützung und Autoritätsstellung innerhalb des katholischen Christentums unzweifelhaft hervor. Was ihr Alter betrifft, so halten wir daran fest, daß sie vor Abfassung des vierten Evangeliums bekannt war und vor dem etwa gleichzeitigen Verfasser des Barnabasbriefes (als Ganzes) gekannt und benützt worden ist. (Barn. Cap. 18—20 zu vergleichen mit D. Cap. 1—5; Barn. 4, 2. und D. 3, 9.; Barn. 4, 9—12. und D. 16, und 4, 12—14.). Da also die D. nicht häretisch (ebjonitisch) und zugleich sehr alt ist, so können wir ihr Schweigen über den Tod Christi nur so erklären: entweder setzt sie bei ihren Gemeinden die Erkenntnis von der sühnenden, sündenvergebenden Wirkung des Todes Jesu voraus, oder sie stammt aus einer Zeit (und es gab eine Zeit), wo innerhalb dieses Judenchristentums dem Tode Christi noch keine wesentliche Heilsbedeutung beigelegt wurde, oder doch diese Theorie jedenfalls noch sehr unentwickelt war. Wir entscheiden uns für die zweite Auskunft. Wäre es richtig, was vielfach angenommen wird, daß die D. die eigentliche Abendmahlsfeier nicht beschreibt, sondern voraussetzt, und daß dieselbe (natürlich mit den aus 1 Kor. 11 und den Synoptikern bekannten Einsetzungsworten) zwischen Cap. 9 und 10 oder nach 10, 6. zu ergänzen ist, dann dürfte man freilich getrost annehmen daß die D. den Gedanken des Bundestodes Jesu zur Vergebung der Sünden kenne und voraussetze. Wir halten jedoch diese Annahme aus vielen Gründen, von welchen wir hier nur den einen anführen, daß es dann höchst auffallend wäre, daß die eucharistischen Gebete lediglich keine Andeutung einer Heilswirkung des Todes Christi enthalten, für unmöglich. Aus demselben Grunde glauben wir auch die Frage,

ob nicht trotzdem, auch wenn die eigentliche (synoptisch-paulinische) Abendmahlsfeier nicht zu ergänzen ist, in der D. die Theorie von dem Opfertode Christi vorausgesetzt sein könne, verneinen zu müssen. Wo, wie dies in den eucharistischen Gebeten geschieht, die Gemeinde in feierlichster Weise ihrer Glaubensgüter sich dankend vergewissert, da dürfte die Hinweisung auf den Tod Christi nicht fehlen, wenn derselbe als konstituierender Heilsfaktor aufgefaßt wäre. Indirekt ergiebt sich dasselbe aus der Anwendung des Begriffs „Hohepriester" auf die Propheten und des Begriffs „θυσια" auf die Eucharistie, d. h. die sonntägliche Versammlung zum Herrenmahl, welches letztere in der D. in der That nichts anderes ist, als die κλασις αρτου in der Urgemeinde, nemlich „ein Dankopfer und Sinnbild für das eingekehrte Gottesreich" (Weizs. S. 44). Paulus, der das Todeswerk Christi nicht sowohl als ein Werk der Sühne, sondern „unter dem höchsten Gesichtspunkt der Vernichtung einer Welt und ihrer Macht durch eine höhere Macht und Ordnung" auffaßt und darstellt (Weizs. S. 140 ꝛc.), wendet den Begriff θυσια in ähnlicher Weise an wie unsre D. (R. 12, 1., Phil. 2, 17., 4, 18., vgl. 1 Petri 2, 5.). Doch finden sich bei ihm entschieden auch die Ansätze (R. 3, 25., 1 Cor. 5, 7.) der im Hebräerbrief erstmals prinzipiell durchgeführten und im Epheserbrief (5, 2.) rezipierten Anschauung, nach welcher Christus selbst das wahre Opfer (und der wahre Hohepriester) ist. Die D. ist also geistig (höchst wahrscheinlich auch zeitlich) älter als der Epheser- und Hebräerbrief: ihre Anwendung der Begriffe θυσια und αρχιερευς (auch λειτουργια 15, 1.) ist so naiver Art, daß sie jene andere Deutung nicht gekannt haben kann; einen Opfertod Christi als **Ursache** der Versöhnung kennt sie nicht, sowenig als die Urgemeinde (Weizs. S. 110).

Kennt sie nun aber überhaupt keine Beziehung des Todes Christi auf die Sündenvergebung, oder an was knüpft sie dieselbe, wodurch denkt sie sich dieselbe bewirkt? Eine Sündenvergebung überhaupt muß sie doch annehmen und nimmt sie auch sicherlich an, dies geht aus der allen αγιοι geltenden Aufforderung zum beständigen Sündenbekennen, aus dem Gebrauch des Vaterunsers, aus der Mahnung zum μετανοειν an die, welche einer größeren Verfehlung sich schuldig gemacht haben (10, 6., 15, 3.), zweifel-

los hervor. Und wenn die Sündenvergebung für die, welche schon Christen sind, nötig und jederzeit zu erlangen ist, so müssen wir auch annehmen, daß die D. eine beim Glaubigwerden, beim Übertritt zum Christentum erteilte Sündenvergebung annimmt. Daß sie nun von diesem Gut der Sündenvergebung nicht ausdrücklich spricht, kann uns nicht befremden: sie denkt es offenbar mit der Verleihung des πνευμα (4, 10.), der γνωσις und πιστις (10, 2.), mit dem Bewußtsein der Erwählung zum Gottesreich (10, 3. und passim) unmittelbar gegeben. Die Sündenvergebung beruht so also allerdings nicht erst auf dem Tode Jesu, sondern ist schon mit der Offenbarung Jesu in Lehre (Cap. 9 und 10., 15, 4.) und Leben (11, 8.) gegeben, wie dies gewiß auch der ursprüngliche Gedanke Jesu selbst gewesen ist. Aber so gewiß Jesus selbst im Verlauf der Ereignisse mehr und mehr der heilsökonomischen Notwendigkeit seines Todes sich bewußt geworden ist, so gewiß haben auch die Urapostel selbst verhältnismäßig bald nach ihres Herrn Tod dessen Notwendigkeit aus der Schrift bewiesen und demselben zwar noch nicht für sich allein, sondern in seinem unlöslichen Zusammenhang mit dem ganzen Erlösungswerke eine heilsame Wirkung zur Sündenvergebung zugeschrieben (Weizs. S. 112). Diese Anschauung teilt gewiß auch der Verfasser der D.; wir können zwar auf seine Christologie, wie auch auf die Eschatologie hier nicht näher eingehen, möchten jedoch aufmerksam machen auf den merkwürdigen Ausdruck καταθεμα, der in 16, 5. offenbar von Jesus gebraucht ist. Natürlich könnte — und zwar im eigentlichen Sinne — dieses Wort, welches stärker als αναθεμα und so viel ist wie καταρα, auch den κοσμοπλανος (16, 4.) bezeichnen; aber das υπο (statt dessen εξ stehen müßte) und das emphatische αυτου machen es höchst wahrscheinlich, daß Jesus gemeint ist. Jesus würde dann freilich καταθεμα, Fluch, genannt zunächst nur im Hinblick auf die 16, 4. geweissagte, letzte und äußerste Entfaltung teuflischer Bosheit und Lästerung Gottes und Christi; jedoch dürfte dieser Gedanke, daß Christus beim letzten Ansturm des Bösen (im Munde der Ungläubigen) zum καταθεμα werden wird, doch zu dem Schluß berechtigen, daß der Verfasser auch schon den Gekreuzigten als eine Art καταθεμα (vgl. Gal. 3, 13.) angesehen hat in dem Sinne, daß an seiner Person,

an dem Verhalten ihr gegenüber, schon damals eine Scheidung zwischen Jüngern und Gegnern (Weizs. S. 111), ein Gericht über die ungläubigen Juden sich vollzogen habe, wie es „in den letzten Tagen“ sich an dem ganzen ungläubigen κοσμος vollziehen wird. Mit der Vorstellung aber, daß Christus ein Fluch, eine Ursache des Gerichtes ist für die Ungläubigen, ist die Vorstellung innig verflochten, daß diese Behandlung von Seiten der Welt für Christus selbst ein unschuldiges Leiden und für die Gläubigen, die sich nicht an dem καταϑεμα stoßen (16, 5.), die höchste Probe und Gewißheit ihrer Begnadigung und Erlösung bedeutet. Und so hätten wir immerhin in dem Ausdruck καταϑεμα einen Anhaltspunkt für die Annahme, daß die D. den Tod Jesu zwar nicht als Grund der Versöhnung, aber doch als die letzte entscheidende Probe des Versöhnungsbewußtseins und somit allerdings als subjektiven Grund der Sündenvergebung und der Heilsgewißheit auffaßt.

Wir sind also der Ansicht, daß die D. die Sündenvergebung als ein im Glauben an Christum, den Gründer des Gottesreichs, involviertes und für die εκκλησια του ϑεου fortwährend wirksames Gnadengut auffaßt und dieses Gnadengut insofern auch von dem Tod Christi abhängig denkt, als der Glaube an Christum erst dadurch vollkommen wird, daß er sich an dem καταϑεμα-Christus (dem gekreuzigten — und dem, durch den κοσμοπλανος gleichsam gebannten —) nicht ärgert. Dieses Resultat wird auch nicht alteriert durch die Stelle 4, 6. „wenn du etwas durch deiner Hände Arbeit erworbenes Übriges hast, so gieb’s als λυτρωσις αμαρτιων σου. Freilich bei Paulus könnte dieser Satz nicht stehen; aber wie bald in den nachapostolischen Schriften, trotz der paulinischen Grundlage, der prinzipiell unpaulinische Gedanke von der verdienstlichen oder sündentilgenden Bedeutung der Werke sich eingebürgert hat, ist bekannt. Der 1. Brief Petri (4, 1., 4, 8.) ist das eklatanteste Beispiel hiefür, und der paulinische Clemens Romanus (I, 49, 5.) zitiert gerade das bekannte Wort aus 1 Petri 4, 8. „αγαπη καλυπτει πληϑος αμαρτιων“. Ja der übereifrige, nicht bloß die paulinischen Gedanken verfechtende, sondern selbst den Stil des großen Apostels selbstgefällig nachahmende, heftigste Ankämpfer gegen das Judentum, der Verfasser des Barnabasbriefes,

hat obigen Satz der D. mit den anderen zugleich abgeschrieben (Barn. 19, 10.). Wie erklärt sich aber das so frühzeitige Eindringen unpaulinischer Gedanken in solche Schriften, die eigentlich paulinisch sein wollen? Nicht bloß aus dem natürlichen Rückgang vom Ideal (wie es Ritschl in seiner „altkatholischen Kirche“ darstellte), sondern aus dem mit geschichtlicher Notwendigkeit sich vollziehenden Zusammenschluß des paulinischen und des jüdischen Christentums, nemlich nicht des ebjonitisch-häretischen Judenchristentums (dessen mildeste Richtung der Jakobusbrief vertritt), sondern des gesetzesfreien, universal angelegten Judenchristentums, dessen Existenz durch die Entdeckung der D. ein zweites Zeugnis (neben der, in ihrer Schlußredaktion entschieden jüngeren, Apocalypse) erhalten hat. Auf dem Standpunkt dieses Judenchristentums da war dieser Gedanke, daß die Übung wohlthätiger Liebe mitwirke zur Sündenvergebung, schon vorhanden, ehe er Eingang fand in Schriften mit paulinischem Charakter, da war er original. Man darf jedoch nicht glauben, daß dieser Gedanke judaistisch sei und die Reinheit der spezifisch christlichen Anschauung trübe. Er besagt nemlich nicht, daß man durch einzelne Liebeswerke einzelne oder die bis zum betr. Zeitpunkt begangenen Sündenschulden tilgen könne, sondern daß die Bethätigung einer reinen, vollkommenen Nächstenliebe dem Christen die ununterbrochene Fortdauer der göttlichen Gnade und Sündenvergebung verbürgt und versichert. Die D. fordert — das haben wir zur Genüge gesehen — nicht einzelne wohlthätige Werke, sondern sie fordert eine vollkommene Gottes- (und Nächsten-) Liebe, welche sich den Feinden gegenüber in absolut wehrlosem Dulden, den Freunden gegenüber in beständiger Bereitschaft zu unbegrenztem Geben zu erweisen hat. Eine solche αγαπη-δικαιοσυνη ist nun zwar, nach der eigentlichen höheren Ansicht der D., kein Verdienst, sondern nur die natürliche Konsequenz der gottgewirkten γνωσις und πιστις; die Sündenvergebung beruht daher auch nicht eigentlich auf der αγαπη des Christen, sondern auf seiner πιστις, also auf der Gnade. Aber in der Ansprache an die Baptizanden (also wiederum aus praktisch-pädagogischen Gründen) durfte wohl jene Anschauung, welche unserem Denken ebenso wenig entbehrlich ist, als unser religiöses Gefühl jene höhere missen kann, gebraucht und denselben die

Übung unbegrenzter Wohlthätigkeit als dasjenige ans Herz gelegt werden, was ihnen allein das Gefühl geben könne, daß sie die sündenvergebende Gnade Gottes auch wirklich verdienen (vgl. Math. 6, 15., daß hier die Versöhnlichkeit, in der D. die Wohlthätigkeit als Bedingung der Sündenvergebung genannt ist, macht keinen Unterschied, denn beides ist für die D. Ausfluß der einen reinen Nächstenliebe).

IV. Die religiöse Anschauung der D. in ihrem Verhältnis zum Judaismus und Ebjonitismus.

Wir haben nun unsere Ansicht über den religiösen Standpunkt der D. im Allgemeinen dargelegt, ohne daß wir freilich alle einzelnen Fragen eingehender hätten erörtern können und haben gefunden, daß die D. den Standpunkt eines gesetzesfreien und universal angelegten Judenchristentums einnimmt. Es erübrigt uns nun noch dieses Urteil durch Vergleichung der D. mit dem Judaismus und Ebjonitismus zu rechtfertigen. Wir müssen uns jedoch hier ganz kurz fassen.

I. Die D. hat nichts Judaistisches, zeigt sich vielmehr vom gesetzeseifrigen Judentum vollständig emanzipiert. Denn 1) die Versammlung der Christen heißt *εκκλησια*, nicht *συναγωγη* (vgl. Jac. 2, 2.). 2) Die Juden werden, eben wegen ihres falschen Gesetzeseifers, ganz im Sinne Jesu *υποκριται* genannt (noch schärfer ist das Urteil der, in einer späteren Zeit, wo der Schulstreit mit den Juden brannte, redigierten Apocalypse 2, 9. und 3, 9.; vgl. Barnabasbrief und Evang. Johannis). 3) Die Christgläubigen nennen sich *Χριστιανοι* (12, 4). 4) Die D. ist an *εθνη*, d. h. Heidenchristen gerichtet. 5) Diesen Heidenchristen wird die Auflage der Beschneidung und überhaupt des Gesetzes nicht gemacht. 6) Das regelmäßige Fasten wird, behufs äußerlicher schroffer Scheidung von den Juden, auf andere Wochentage verlegt (8, 1.). 7) Der regelmäßige Gottesdienst der Christen findet am Sonntag (14, 1. *κυριακη κυριου*) statt: die Möglichkeit einer Feier des Sabbats und der jüdischen Feste (Col. 2, 16., — R. 14, 5. sind wohl wöchentliche Fasttage, nicht Festtage gemeint —) ist gar nicht vorausgesetzt, ja durch die Vorschriften 4, 2., 16, 2. ausgeschlossen. 8) In der Übertragung

der Begriffe *αρχιερεις*, *θυσια*, *λειτουργια* spricht sich die Ansicht aus, daß der jüdische Kult, so wie er thatsächlich gehandhabt wurde, Gott mißfällig sei oder — wenn die D. nach 70 verfaßt ist —, gewesen sei. 9) Das alttestamentliche Gotteswort bleibt zwar selbstverständlich in seiner Autorität bestehen; aber die Offenbarung durch Jesus ist so sehr die Erfüllung des Gesetzes, daß als Norm des Lebens eigentlich nur noch das Evangelium gilt (15, 4.).

II. Diesen Beweisen für den antijudaistischen Charakter der D.[1] scheinen nun aber entgegenzustehen 1) Vorschriften, welche einen jüdisch-gesetzlichen Zug zu haben scheinen; 2) eine Stelle, welche die Haltung des ganzen jüdischen Gesetzes zwar nicht befiehlt, aber doch empfiehlt.

Jedoch ad 1. a) das Fasten hat die D. beibehalten als eine von dem Herrn selbst nicht verworfene Sitte (Math. 6, 16.); sie hat es aber auf andere Tage verlegt, nicht bloß der äußerlichen Trennung von den Juden zu lieb, sondern um damit zu erklären, daß das Fasten der Christen nicht ein heuchlerisches, selbstgerechtes, sondern ein ernstgemeintes, demütiges Fasten ist, in welchem sich einerseits die Geringschätzung des irdischen Wohlseins, andererseits die Freude über die den Christen verliehene „geistige Nahrung" (10, 3.) sinnbildlich kundgiebt. Diese im Judenchristentum selbstverständliche und ursprüngliche Sitte fand später (vom Anfang des zweiten Jahrhunderts an) auch im Heidenchristentum Eingang, artete jedoch hier bald zu jüdisch-heuchlerischer und selbstgerechter Praxis aus, weßhalb Hermas (Sim. V. 1, 1.) diesem gesetzlichen Fasten das freie, ernst religiöse Fasten gegenüberstellt (Vis. III und passim.).

b) Die D. hat auch die jüdischen Gebetszeiten (8, 3.) beibehalten als eine Sitte, die der Herr auch nicht verworfen hatte, wenn sie nur in seinem Geiste (Math. 6, 6.) geübt würde. So hat denn die D. das tägliche Gebet nur in evangelischem Geiste gereinigt (15,4.). Die äußere (und zugleich innere) Unterscheidung von den Juden besteht darin, daß die Christen im Verborgenen ihres Herzens, also nicht heuchlerisch beten (dies stand jedenfalls in dem „*ευαγγελιον*" 15, 4.). Ein weiterer, innerer (und zugleich äußerer) Unterschied von dem jüdischen Beten liegt in

[1] Welchen natürlich die positive Darstellung ihrer religiösen Anschauung, die wir gegeben haben, zur Seite tritt.

dem Inhalt des Gebets: das jüdische Gebet ist im letzten Grunde irdisch, kleinlich-egoistisch gegenüber der Größe und selbstlosen Idealität des Vaterunsers (vgl. die Beispiele bei Sabatier S. 95 ꝛc.).

c) Das Gebot in Cap. 13, den Propheten den Zehnten zu geben, kann, wenn es echt ist, nicht in Widerspruch treten mit der 11, 8. von dem Propheten verlangten sittlichen Qualität, noch mit der Cap. 1 und 4 von allen αγιοι verlangten freien und unbegrenzten Wohlthätigkeit, sondern kann nur so verstanden werden, daß darin eine, die freie Liebesübung nicht ausschließende oder ersetzende, regelmäßige, von den Propheten (die aus dem Zehnten zugleich ihren Lebensunterhalt entnehmen) zu leitende Armenunterstützung angeordnet ist.

Ad 2) der ολος ο ζυγος (6, 2.) kann an sich dreierlei bedeuten:

a) die in Cap. 1—5 enthaltenen moralischen Vorschriften. Diese Fassung ist aber unmöglich, weil diese letzteren in der D. in absoluter Weise, als für alle Christen verbindlich, gegeben werden;

b) asketische Gebote. Diese Annahme ist aber durch 11, 11. ausgeschlossen, wo mit der (unter dem μυστηριον κοσμικον wahrscheinlich gemeinten) Ehelosigkeit überhaupt alle asketischen Übungen verworfen werden, sobald der Versuch gemacht werden wollte, sie zum Gesetz zu erheben. Nasiräatsgelübde sind speziell ausgeschlossen durch 13, 6. — So bleibt also

c) nur die Annahme, daß unter dem ολος ο ζυγος das jüdische Ceremonialgesetz (oder jedenfalls das durch das Ceremonialgesetz erst vollendete Gesetz überhaupt) zu verstehen ist. Obgleich nun die Haltung dieses Gesetzes nicht als unbedingt verbindlich und notwendig hingestellt wird, so glauben wir doch urteilen zu müssen, daß diese Stelle in unversöhnlichem Widerspruch steht zur ganzen übrigen D. Nicht bloß ist es angesichts der Stellen 1, 4., 10, 5., 16, 2. undenkbar, daß der Charakter der Vollkommenheit auch oder noch außerdem an die Beobachtung des Ceremonialgesetzes geknüpft wäre, sondern der Begriff ζυγος (fehlt doch sogar der Begriff νομος!) steht nach seiner formalen Seite zur ganzen ethisch-religiösen Anschauung der D. und nach seiner materialen Seite zu der Stelle 15, 4. im direktesten Gegensatz. Wäre wirklich dem Verfasser der D. die Haltung des jüdi-

schen Gesetzes eine Herzenssache gewesen, so daß er dessen Beobachtung von seinen Gemeinden wünschen würde, so hätte dieser Wunsch notwendig am Schluß (nach 15, 4. oder in Cap. 16) nocheinmal angebracht werden müssen. Sicherlich ist 6, 2. eine Interpolation, die von einem gemäßigten ebjonitischen Judaisten herrührt. Diese Stelle fehlt denn auch nicht bloß im Barnabasbrief, der überhaupt mit Cap. 5 die „ετερα γνωσις και διδαχη" (Barn. 18, 1.) beschließt, sondern auch in den apostolischen Konstitutionen. Hätte sie dem Verfasser der Konstitutionen vorgelegen, so wäre es ihm, nach der Art wie er die D. behandelt, ein Leichtes gewesen, sie in genialer Weise umzudeuten, wie er es denn fertig bringt, das Gebot 6, 3. (das immerhin ursprünglich sein kann und dann wie das Gebot des Fastens und im Hinblick auf Röm. 14 zu erklären ist) zu verwandeln in das folgende: „iß alles mit Gerechtigkeit! Brot den Jünglingen und wohlduftender Wein den Jungfrauen ꝛc."

III. Die D. zeigt auch keine ebjonitische Färbung. Denn 1) fehlt die dem Ebjonitismus eigene Betonung der äußerlichen Armut als eines die Zugehörigkeit zum Gottesreich gleichsam bedingenden Moments. Die D. setzt vielmehr wesentliche Gleichmäßigkeit der ökonomischen Verhältnisse bei ihren Adressaten voraus (Cap. 12 und 13), legt jedenfalls dem etwaigen Unterschied von Reich und Arm keine Bedeutung bei wegen der von ihr geforderten moralischen Gütergemeinschaft (4, 8.). Bei der Schilderung in Cap. 5, 2. schweben dem Verfasser außerchristliche, allerdings auch spezifisch jüdische, jedoch ebenso deutlich auch spezifisch heidnische Zustände und Laster vor.

2) Die „Kasuistik" in Cap. 11 und 12 ist eine praktische und als solche völlig gerechtfertigt. Von der ebjonitischen, unpraktischen (bloß formelhaft pleonastischen) und andererseits kleinlich-engherzigen Kasuistik ist die D. weit entfernt.

3) Das in der D. geforderte allgemeine Sündenbekenntnis vor der Feier des Herrenmahls ist von dem Jacob. 5, 16. geforderten wechselseitigen (und eben damit auch engherzig-kasuistischen) Sündenbekennen nach Praxis und Idee wesentlich verschieden.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg

Das Seelenleiden des Herrn in Gethsemane.

Von Pfarrer **Heidenreich** in Börtlingen.

Zu den Abschnitten der evangelischen Geschichte, die dem evangelischen Geistlichen am häufigsten als Predigttext vorliegen, gehört die Erzählung vom Seelenleiden des Herrn in Gethsemane. Auch in den Jahren, in denen nur in der Charwoche über die Leidensgeschichte gepredigt wird und nur einzelne Stücke daraus behandelt werden können, wird man doch gerade unsern Abschnitt nicht übergehen wollen und so alljährlich genötigt sein, eingehend dabei zu verweilen. Und in der That, er verdients, jährlich wieder der Gemeinde vorgehalten zu werden. Wie wenig andere läßt er uns tief hineinblicken in die gottmenschliche Natur des Herrn und in sein Erlösungswerk; eine ganz besondere, Herz und Gewissen erschütternde Kraft wohnt ihm inne, und so ist er in hervorragendem Maße geeignet, die Herzen zu dem Herrn zu ziehen, den er uns zitternd, zagend und blutigen Schweiß schwitzend vor Augen stellt.

Tritt aber so jährlich an den evangelischen Geistlichen die Aufgabe heran, über das Leiden des Herrn in Gethsemane zu predigen, so muß es ihm Bedürfnis sein, sich selbst immer tiefer in das Verständnis dieser wunderbaren Geschichte einzuleben. Nur dann wirds ihm möglich sein, die alte Wahrheit, die den Zuhörern von Kindheit an bekannte Geschichte, so zu predigen, daß sie alle Jahr aufs neue die Herzen faßt und ihre Kraft an ihnen beweist. Auch reizt gerade das heilige Dunkel, das über unserer Erzählung gelagert ist, zu tieferem Nachdenken und liebevollem Versenken in ihr göttliches Mysterium. Daß dies Dunkel noch nicht völlig gelichtet ist, beweisen die oft weit auseinandergehenden Erklärungen, die der Vorgang in Gethsemane auch bei

offenbarungsgläubigen Schriftforschern gefunden hat. Selbst die Predigten darüber zeigen eine mehr als bei andern Texten verschiedene Behandlung. Männer wie Ahlfeld, Beck, L. Harms, Römheld predigen darüber jeder wieder in ganz eigentümlicher Weise, und die verschiedenen Auffassungen unseres Abschnittes reizen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen, sich für die eine oder die andere zu entscheiden und so, unter dankbarer Benutzung des von gründlichen Schriftforschern Dargereichten, zu wachsendem Verständnis zu gelangen. Die gediegene Schrift von Steinmeyer über die Passion des Herrn leistet dazu treffliche Dienste. Was von Steinmeyers Schriften überhaupt gilt, daß sie auf knappem Raume in schöner Form eine Fülle originaler und praktisch wertvoller Gedanken darbieten und dem aufmerksamen Leser ebenso viel Gewinn als Genuß bereiten, das gilt auch von dieser Schrift, in der neben der trefflichen Auslegung der sieben Worte der Abschnitt über den Kampf im Garten besonders hervorragt und nachhaltig anregt.

Überblicken wir vor allem **den biblischen Bericht** über den Vorgang in Gethsemane, fassen wir die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten ins Auge und prüfen wir die hauptsächlichsten Versuche, sie zu lösen.

In allen wesentlichen Stücken stimmen die Berichte der drei ersten Evangelisten mit einander überein oder lassen sich doch leicht mit einander vereinigen. Matthäus berichtet am eingehendsten; Markus erläutert ihn durch einige erklärende Zusätze; Lukas erzählt anfangs summarischer, vervollständigt aber den Bericht der beiden ersten Evangelisten durch die wertvollen Aufzeichnungen von der Erscheinung des Engels, dem Beten in der Agonie und dem Blutschweiß.

Der Herr hat mit seinen Jüngern Jerusalem verlassen, er hat den Kidron überschritten und auf dem Wege zum Ölberg kommt er nach Gethsemane. Die gewöhnliche Ansicht, als ob Gethsemane ein Landgut mit einem Garten, am Fuß des Ölbergs gelegen, gewesen sei, wird von Weiß zurückgewiesen als dem χωριον bei Markus nicht entsprechend. „Jesus wollte allein sein und hat sicher nicht Unterkunft bei guten Freunden gesucht. Der Name führt auf eine abgelegene Stelle des Berges, wo eine Öl=

kelter lag, vielleicht bereits verlassen, jedenfalls um diese Jahreszeit unbenutzt. Daneben ein Garten d. h. ein eingezäunter Platz mit alten Ölbäumen. Es war ein ihm lieber Ort, wo Jesus manche stille Abendstunde mit seinen Jüngern verbracht hatte, wie Judas wußte (Joh. 18, 2)."

Dort am Eingang dieses Gartens läßt er acht Jünger zurück mit der Weisung: „Setzet euch hier, bis ich hingehend dort gebetet haben werde"; die drei vertrautesten, Petrus und die Söhne des Zebedäus, nimmt er tiefer mit sich in den Garten hinein. „Vor ihnen wollte er es nicht verbergen, was er litt; nur die drei vertrautesten Jünger, welche Zeugen seiner Verklärung gewesen, sollten auch Zeugen seines schwersten Seelenleidens, seiner tiefsten Erniedrigung sein." Doch wars wohl in erster Linie das Bedürfnis nach ihrer tröstenden Gemeinschaft, was ihn veranlaßte, sie mit sich zu nehmen, und wir finden darin (mit Weitbrecht) einen echt menschlichen Zug, in der Traurigkeit, welche nun plötzlich über ihn kommt, Menschen, Freunde um sich zu haben.

1. Das Zagen Jesu.

Nachdem so der Herr mit den Dreien in das Innere des Gartens gegangen war, fing er an zu trauern und zu zagen. ηρξατο bezeichnet mehr als bloß den Eintritt eines Zustandes, hebt auch nicht nur den Kontrast hervor, den die eintretende Traurigkeit zu der bisherigen Ruhe und Festigkeit bildete; es zeigt, daß der Herr den Garten zu einer sonderlichen Anfechtung, zu einem Kampfe betreten hat, den er in dieser Stunde erdulden und zum Siege hinausführen soll. Sponte et voluntarie Christus suscepit tristitiam (Gerhard). Die tiefe Betrübnis seiner Seele macht sich Luft in den Worten an die Jünger: „Sehr betrübt ist meine Seele bis zu Tode (sodaß ich vor Traurigkeit dem Tode nahe bin); bleibet hier und wachet mit mir!" Seine Seele (sagt Weiß) war tief betrübt bis zum Tode; es war, als ob schon jetzt ihn jede Lebenskraft und jeder Lebensmut verließ, er fühlte sich schon dem Tode verfallen. In solcher Stimmung muß man allein sein und doch nicht ganz allein. Die Nähe geliebter Menschen ist ein Trost in solcher Seelennot, wenn sie auch nicht helfen können und nicht stören sollen. „In der Aufforderung an die Jünger, bei ihm zu bleiben, spricht sich das Bedürfnis nach Trost und

Beistand aus; in den Worten: mit ihm zu wachen, die Schwere der Versuchung, in die er gekommen." Sie sind freilich zu schwach, ihn in seinem Seelenleiden zu unterstützen; im entscheidenden Augenblick findet er keinen Halt an ihnen und die Durchführung des Kampfes ist ganz sein eigenes Werk — sie aber sollen wachen, um nicht selbst der Versuchung zu erliegen. Dem Zagen des Herrn folgt

2. Sein dreimaliges Gebet.

Er hat sich eine kleine Strecke von den Jüngern entfernt. In magnis tentationibus juvat solitudo, sed tamen, ut in propinquo sint amici (Bengel). Die innere Angst hat ihn von den Jüngern fortgetrieben; Lukas sagt: *απεσπασϑη*, er wurde fortgerissen von ihnen ungefähr eines Steinwurfs weit. Da hat er sich zur Erde niedergeworfen und gebetet, in faciem, non modo in genua — summa demissio. „Nur hier wird uns solch Niederfallen mit dem Gesicht zur Erde berichtet, es ist ein Zeichen der tiefsten Beugung der Seele in der größten Herzensangst." Auch die Anrede: *πατερ μου*, die wir nur hier im Munde Jesu finden, macht sein Gebet besonders dringlich. Er bittet: „Mein Vater, wenn es möglich, gehe dieser Kelch von mir vorüber." Unter *το ποτηριον* können wir nach Matth. 20, 22 ff. Joh. 18, 11 nur das ihm bevorstehende Leiden verstehen, jedoch nicht blos als ein zukünftiges, sondern als ein jetzt in dieser Stunde anfangendes und zu tragendes. *Το ποτηριον τυυτο* ist die Zumutung des Vaters an den Sohn, das Sühnmittel zu werden für die Sünde der Welt. Jetzt in Gethsemane ist die Stunde, wo er die Sünde der Welt auf sich nehmen soll, um sie dann zu tragen und auf Golgatha zu sühnen. Die Bitte des Herrn geht von der Möglichkeit aus, daß ihm dieser Leidenskelch erspart bleiben könnte; er wendet sich an die Allmacht des Vaters *παντα δυνατα σοι*, die ihn mit dieser Zumutung verschonen kann, aber schon bei diesem ersten Gebetsanlauf unterwirft er sich ganz dem Willen seines Vaters: „nicht wie ich will, sondern wie Du."

Der Herr hat sich erhoben vom Gebet, er kehrt zurück zu den drei Jüngern, aber findet sie schlafend. An Petrus, der sich eben noch, den übrigen voran, so kühn vermessen hatte, richtet

er die allen geltenden Worte: „Also ihr vermochtet nicht Eine Stunde mit mir zu wachen!“ Als Ausdruck schmerzlichen Befremdens, sagt Keil, sollen diese Worte die Jünger zur Erkenntnis der Schwachheit des Fleisches im Kampfe wider die Macht des Bösen führen. Lukas erklärt, daß sie *απο της λυπης*, von wegen der Traurigkeit, eingeschlafen waren. Tiefe, bis in den Grund der Seele gehende Trauer macht den Menschen so müde, daß er wider Willen in Schlaf versinkt. Das Seelenleiden ihres Herrn ergriff die Jünger so gewaltig, daß sie in der Betrübnis ihrer Seele in Schlaf verfielen. Ergreifend redet Weiß von diesem Schlafen der Jünger: „Was Jesus bei den Jüngern suchte, so oft er zu ihnen zurückkehrte, was er erwartet hatte, als er sie in das Innere des Gartens mitnahm, das hatte er doch nur in sehr unvollkommenem Maße gefunden. Die Teilnahme an seinem tiefsten Leid hatte er gesucht und sein Zusammenleben mit den Jüngern schloß mit einer großen Enttäuschung. Die Spannung der langen Abendstunden, die sich unter den Gesprächen Jesu nur immer gesteigert hatte, wich, als sie nun im Dunkel des Gartens allein waren, als die Gebetsrufe Jesu immer unhörbarer verhallten, weil der steigenden Erregung mehr und mehr selbst das Wort versagte. Nicht Furcht, nicht Schrecken, die zuletzt alle Lebensgeister des Menschen wachrufen, sondern eine dumpfe Traurigkeit lagerte sich über sie angesichts des dunkeln, unentrinnbaren Verhängnisses, das sie ahnten, ohne klar zu sehen. Körperliche Müdigkeit kam hinzu; als Jesus zum erstenmale zu ihnen zurückkehrte, fand er sie eingeschlafen. Auch jetzt noch hatte er sich selbst vergessen und ihrer gedacht, indem er sie warnte vor der Schwachheit des Fleisches, um deretwillen der Geist so leicht in der Stunde der Versuchung fällt, und sie mahnte zum Wachen und Beten.“ Wachet und betet — ruft er ihnen zu — damit ihr nicht in Versuchung hineinkommt. Durchs Beten sollen sie sich zum Wachen stärken, denn „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach.“ Stier faßt diese Worte als vom eignen Fleisch und Geist des Herrn geredet; auch Geß meint, daß der Kampf in Gethsemane „nicht bloß zwischen Jesu willigem Geist und schwachem Fleisch“ gekämpft worden ist. Aber der Herr redet hier überhaupt nicht von sich, sondern vom Zustande der Jünger;

sie haben das Wachen und Beten nötig, damit sie nicht in Versuchung kommen, in eine Lage, durch welche sie zur Untreue gegen ihn veranlaßt werden. Unter *το πνευμα προϑυμον* können wir nicht mit Keil den göttlichen Geist als Lebenstrieb des Wiedergebornen verstehen — diesen empfingen die Jünger erst am Pfingstfest (vgl. Joh. 7, 30); es ist ihr menschlicher Geist, der aber durch die Einwirkungen des heiligen Geistes in der Schule Jesu *προϑυμον* geworden war. Es fehlte ihnen nicht an der Willigkeit, aber ihrer *σαρξ*, der sinnlichen Natur nach Geist, Seele und Leib, fehlte die Kraft.

Zum zweitenmale verläßt der Herr seine Jünger, geht hin und betet: „Mein Vater, wenn es nicht möglich, daß dieser Kelch von mir vorübergehe, ich trinke ihn denn, so geschehe dein Wille.“ Er redet hier nicht mehr von seinem Willen, es steht ihm fest, daß ihm das Trinken des Kelchs nicht erspart bleiben kann, und er ergiebt sich darein unweigerlich. Wieder hat er die Jünger schlafend getroffen, denn „ihre Augen waren beschwert,“ sagt Matthäus, daß sie sich des Schlafes nicht erwehren konnten. „Und er ließ sie,“ gabs auf, sie noch einmal zum Wachen zu ermuntern, und ging zum drittenmale hin und betete dieselben Worte wie das zweitemal. — Haben uns die beiden ersten Evangelisten den dreimaligen Gebetsgang des Herrn berichtet, so erzählt uns Lukas nun auch ausdrücklich

3. Die Erhörung seines Gebets.

„Es erschien ihm aber ein Engel vom Himmel und stärkte ihn.“ Der Kelch, um dessen Enthebung der Herr gebeten, konnte nicht an ihm vorübergehen, aber sein Gebet ist dennoch erhört, er ist befreit worden *απο της ευλαβειας* und gestärkt, die Last zu übernehmen, um deren Enthebung er, so es möglich, dreimal gefleht hatte. Daß sein Gebet in dieser Weise erhört worden, folgt auch aus den beiden ersten Evangelisten; dies zeigt sich in der innern Ruhe und Hoheit, mit der er seinen Feinden entgegengeht. „Für solches Gebet,“ sagt Weiß, „gab es nur Eine Erhörung, daß der Vater es ihm schließlich zur unumstößlichen Gewißheit machte, es gebe nach dem ewigen Rate seiner Heiligkeit und seiner Liebe keinen andern Weg“ und, setzen wir hinzu, daß der Vater den Sohn von seinem hl. Entsetzen befreite

und zur Übernahme der Last stärkte. Wodurch dies geschehen, sagt uns Lukas: es erschien ihm ein Engel und stärkte ihn. Freilich ist gerade dieser Zusatz des Lukas mit dem folgenden vom Beten in der Agonie und dem Blutschweiß, den ihm die übernommene Bürde auspreßt, von der Kritik sehr geringschätzend beurteilt worden. Man hat den Bericht übertrieben genannt und selbst Weiß behandelt ihn als von „so zweifelhafter Echtheit und so unsicherer Herkunft, auch für das Verständnis der Scene so wenig förderlich,“ daß er ihn in seiner Darstellung gar nicht berücksichtigt, sondern ihn in einer Anmerkung abfertigt. Wir finden umgekehrt in dem von Lukas Cap. 22, 43 und 44 Erzählten eine wertvolle Ergänzung des von den beiden ersten Evangelisten Berichteten, und was Meyer von der Darstellung des Matthäus und Markus sagt, daß sie so sehr das Gepräge der lebendigen Wahrheit in sich trage und ihr Charakter dem der Sage geradezu entgegen sei, das wenden wir mit vollem Rechte auch auf die von Lukas hinzugefügten Züge an. So undenkbar es ist, daß dem Herrn solches Zittern und Zagen, wie es die beiden ersten Evangelisten berichten, von der Überlieferung angedichtet wäre, ebenso undenkbar ist es, die Engelerscheinung, die Agonie und den Blutschweiß aus sagenhafter Übertreibung zu erklären. — Es fragt sich jedoch, ob wir gerade hier die Ergänzung des Lukas mit Recht einfügen. Keil setzt sie schon hinter den ersten Gebetsanlauf, die Darstellung im württembergischen Kirchenbuch hinter das zweite Gebet, Weitbrecht läßt sie nach dem dritten Gebet eintreten und sieht hier den Höhepunkt des Kampfes, wo es gilt, die gewonnene Höhe gegen den neu anstürmenden Feind zu verteidigen. — Nach den beiden ersten Evangelisten zeigt sich im Gebet des Herrn eine merkliche Minderung im Widerstreben gegen den Kelch. Das *εν αγωνια εκτενεστερον προςηυχετο* bei Lukas 22, 44 läßt sich also nicht von einem gesteigerten Andringen auf den Vater um Enthebung von dem Kelche verstehen, auch ließe sich ein solches unmittelbar nach der Engelstärkung nicht begreifen. Das von Lukas berichtete Gebet nach der Engelerscheinung kann also nicht zusammenfallen mit dem von Matthäus und Markus berichteten dreimaligen Gebet, das Lukas schon im 42. Verse summarisch berichtet hatte und das der Engelerscheinung voran-

geht. Diese ist eben die Erhörung des dreimaligen Gebetsanlaufs; der Engel hat den Herrn gestärkt: nicht moralisch, nicht geistig, sondern physisch zur Uebernahme der Bürde, um deren Abwendung er vorher gebetet. Nun, in Kraft der empfangenen Stärkung, beugt er sich nieder, um die Last unserer Sünde auf sich zu nehmen, und nun folgt in Folge der übernommenen Last das mit der Agonie verbundene Beten und der Blutschweiß, wovon Lukas Cap. 22, 44 berichtet.

4. Das erneuerte Gebet und der Blutschweiß.

Και γενομενος εν αγωνια, εκτενεστερον προσηυχετο erzählt Lukas und wir sahen schon oben, daß dieses Beten nicht mit dem V. 42 und dem von Matthäus und Markus erwähnten dreimaligen Gebet zusammenfallen kann. Zwischen beidem steht die Engelstärkung und das ihr nachfolgende ist von dem vorangegangenen Gebete wesentlich verschieden. Das *εκτενεστερον* bezeichnet nicht die Intensität, das Angestrengte des Gebets, als ob der Herr nach der Engelstärkung ein erhöhtes Verlangen gefühlt habe, sich dem dargereichten Kelche zu entziehen — ein solches ist undenkbar, würde auch den ersten beiden Evangelisten widersprechen —, sondern *εκτενεστερον* hebt das Anhaltende und beharrlich Fortgesetzte dieses erneuerten Gebets hervor. Hatte er vor der Engelerscheinung sein Gebet abgebrochen, indem er zu den Jüngern zurückkehrte, so tritt nun solche Unterbrechung nicht mehr ein. „Er bleibt im Gebet bis zum Ende der Anfechtung,“ aber seit der Engelstärkung ist sein Gebet ein anderes, als vorher. Jetzt ists nicht mehr bittend und begehrend; er hat ja nun die Last auf sich, um deren Verschonung er gefleht, jetzt ist sein Gebet ausschließlich Opfer im Sinne des *γενηθητω το θελημα σου*. Mit diesem Gebet ging die Agonie Hand in Hand und der Blutschweiß brach dem Beter aus. Was diesen betrifft, sagt Steinmeyer, so können wir ihn nicht als den Begleiter einer aktiven Kraftentfaltung zur Brechung des Eigenwillens betrachten, sondern nur als Folge der Last, die der Herr in diesem Augenblicke auf sich genommen. *Αναστας απο της προσευχης*, sagt Lukas 22, 45; „er stand auf als das Lamm Gottes, welches auf sich genommen die Sünde der Welt. Er wird gehen, sie zu tragen und endlich zu sühnen.“

5. Die Rückkehr zu den Jüngern.

Zum drittenmal hat er die Jünger schlafend gefunden; „sie waren (sagt Weiß) der Schwachheit des Fleisches erlegen. Aber als er zum letzten Male kam mit dem schönsten Siegerkranze ums Haupt, mit dem Frieden Gottes, der von dem Angesichte des erhörten Betens strahlte, da hat er sie nicht mehr gebeten, noch zu bleiben.“ Es ist genug, spricht er, schlaft fortan und ruht euch aus; der Kampf ist nun zu Ende, ich bedarf eures Wachens nicht mehr. Er sagt ihnen dann, was nun ganz nahe bevorsteht: „Siehe, die Stunde ist gekommen, da der Menschensohn in Sünderhände übergeben wird. Auf, wir wollen gehen! Siehe, der Verräter ist nahe herbeigekommen.“ Er geht mit den drei Jüngern zurück zum Eingang des Gartens zu den übrigen; als Judas da ist, sind die Elfe um ihren Meister versammelt. „Er aber schickt sich an, die aufgenommene Bürde zu tragen, eine Bürde, die kein Auge sah, als nur das Auge dessen, der sie ihm angesonnen hat und der nun mit dem Auge des Wohlgefallens auf ihm ruht: Siehe, mein Knecht, er wird es weislich ausrichten.“

Drei Fragen sind es, die sich im Hinblick auf unsere Geschichte erheben.

I. Wie erklärt sich die tiefe Traurigkeit und Seelenangst des Herrn, die sowohl mit seiner früheren, als auch mit seiner späteren Ruhe und Festigkeit in so auffallendem Gegensatz steht?

II. Wie begreifen wir das dreimalige Gebet des Herrn um Abwendung des ihm vom Vater bereiteten Kelchs und die mit dem Willen des Vaters zunächst nicht harmonierende Willensrichtung: nicht wie ich will, sondern wie du.

III. Worin besteht die Bedeutung des Kampfes in Gethsemane und was für eine Stellung nimmt er ein im Leben und Wirken des Herrn? Wie verhält er sich zur übrigen Leidensgeschichte?

I. Wie erklärt sich das Seelenleiden Jesu?

Es ist unmöglich, sagt Luther, daß man solches Trauern und Zagen mit Gedanken könnte fassen; es ist alles viel zu hoch, darum, daß die Person, so da leidet, zu hoch und über alles ist. Und in der That, es ist heiliges Land, wo wir den ewigen Sohn

Gottes sich wie einen Wurm in namenloser Angst im Staube krümmen sehen. Tiefbetrübt, erschüttert im Geist, mit Thränen im Auge steht er wiederholt in den Evangelien vor uns — die Traurigkeit in Gethsemane aber erscheint als beispiellos, wie im übrigen Leben des Herrn, so auf dem Gebiet menschlicher Erfahrung. Man hat versucht, sie

1. als Grauen vor dem nahen Leiden und Sterben psychologisch zu begreifen und erklärt den Gegensatz zu der inneren Ruhe, mit der er kurz zuvor von seinem Leiden und Sterben gesprochen hat, aus dem Wechsel der Stimmungen. „Wer, fragt Meyer, mag den Wechsel von Empfindung, das Steigen und Fallen des Affekts bestimmen, dessen ein so edles, gesund gefühlvolles und erregbares Gemüt ohne sittliche Schwäche, aber im notwendigen Kampfe mit dem menschlichen Naturwillen vor einer solchen Katastrophe unfähig wäre?“ Weitbrecht erinnert daran, daß von Anfang an nicht bloß Sterbensfreudigkeit und Siegeszuversicht die Seele Jesu erfüllt, sondern daß auch die Todesbangigkeit fortwährend tief im Grunde seiner Seele lag. Sie sei nicht immer hervorgetreten, auch aus Rücksicht auf die Jünger durch den Blick auf des Vaters Rat und das herrliche Ende gewaltsam von ihm niedergehalten, aber als nun das letzte Gebet gesprochen, als die Stätte erreicht war, auf welcher der reine Menschensohn den schmutzigen Sünderhänden übergeben werden sollte, da sei die Angst, durch keine andere Berufsaufgabe Jesu mehr zurückgehalten, mächtig hervorgebrochen. Besonders wird darauf hingewiesen, daß gerade der Ort, wo sein Leiden beginnen sollte, seine Seele zur tiefsten Traurigkeit stimmen mußte. „Der Eintritt in den Ort, wo sein Jünger ihn den Feinden überliefern wird,“ erfaßt seine Seele so gewaltig, „daß sie den Schrecken des heranschreitenden Todes zugänglich wird,“ sagt Geß und erklärt den Wechsel der Stimmung damit, „daß in der Seele Jesu mit der höchsten Macht des Wirkens und Ausharrens eine zarte, tiefe Erregbarkeit verbunden war.“ In ähnlicher Weise spricht sich auch Weiß aus: „Erst jetzt, wo die Stunde der Entscheidung nahte, überfiel ihn ein jäher Schrecken, der Gedanke an das Entsetzliche, das ihm bevorstand. Gerade das erklärt ja so echt menschlich den Wechsel des hohen Seelenfriedens in seinen Abschieds-

reden und des Zagens dieser Stunde, daß er dort noch ganz in die Arbeit an seinen Jüngern, in die Beschäftigung mit seinem Werke und dessen höchsten Zielen versenkt war, und daß er hier zuerst sich selbst zu gehören begann und den Blick auf sein persönliches Schicksal richten durfte.“ Hier in Gethsemane, sagt man, habe sich ihm die ganze Kette seiner Leiden klar vor Augen gestellt, wie sich ein Glied ans andere reihen werde bis zum Kreuzestod, und er habe da innerlich durchgemacht, was er nachher äußerlich gelitten.

Wenn es darauf ankäme, sagt Steinmeyer, momentane Stimmungen einer Wehmut oder Sehnsucht zu erklären, wie eine solche den Herrn mehrfach überkommen hat (Luk. 12, 50. Joh. 12, 27.), so dürfte dieser Schlüssel nicht ganz unpassend sein. Aber wie wenig erschließt er uns die eigentümliche Tiefe der Trauer in Gethsemane! Alle drei Evangelisten ringen sichtlich nach Ausdrücken um die περισσεια der λυπη, ihren superlativen Grad zu deuten. Er erschien ihnen wie am Rande der Verzweiflung (αδημονων), wie außer sich (εκθαμβων), wie in Todesnöten (εν αγωνια). Und er selbst bestätigt diesen Eindruck der Jünger durch das Bekenntnis: sehr betrübt ist meine Seele bis zum Tode, sowie durch die Aufforderung an die Jünger: μεινατε ωδε και γρηγορειτε μετ εμου. Nur dann konnte er an die, deren Schwachheit er kannte, solches Verlangen stellen, wenn er sich selbst als ein αδημονων και εκθαμβος in der Tiefe der Trauer befunden hat. Diese Trauer erklärt sich auch nicht durch den Hinweis auf die Reinheit, Tiefe und Wahrheit seiner Empfindung, womit er das natürlich-menschliche Widerstreben gegen Leiden und Tod um so tiefer empfinden mußte, als er von Sünde rein und dem Tode nicht unterworfen war. Dagegen erinnert Steinmeyer mit Recht, wie seltsam solch langes Vorgefühl kontrastieren würde mit der Ruhe und Geduld, dem Mute und der Sicherheit, die der Herr unter dem thatsächlich hereingebrochenen Leiden bewiesen hat. Auch die Berufung auf die menschliche ασθενεια (2. Kor. 13, 4) reicht nicht aus, um diese Trauer zu erklären, denn diese ασθενεια dürfen wir uns doch (wie Keil sagt) nicht größer vorstellen, als bei den Märtyrern, die in der Kraft des Glaubens den Schrecken des martervollsten Todes unverzagt entgegengingen.

Aus dem Vorgefühl des nahenden Leidens läßt sich eine derartige Betrübnis nicht begreifen. Schon längst war sein Leben ein Leiden gewesen; nichts äußeres, nichts was von Menschen kam, konnte seinen Frieden rauben und die Seele betrüben bis in den Tod. „Wahrlich, die Apostel wären sonst größer, als ihr Meister, denn sie rühmten sich der Trübsale." (Beck.)

Läßt sich das Seelenleiden des Herrn nicht erklären aus dem Vorgefühl des nahen Leidens, so vielleicht aus dem Grauen vor dem bevorstehenden **Sterben**. Man hat gefragt, ob dieser Tod den Reinen und Sündlosen nicht viel fremder und gewaltthätiger habe berühren müssen, als einen von Natur dem Tode unterworfenen Menschen. Wie der Sterbende am Kreuz in das Wort schmerzlicher Klage ausgebrochen sei, so habe schon der Gedanke an den unausweichlich nahen Tod seine Seele mit einem Grauen erfüllt, das nie in das Herz eines sündigen Menschen gekommen wäre.

Zunächst muß auffallen, daß sich der Herr selbst nie in dieser Weise ausgesprochen hat, daß er im Gegenteil seinen Tod einen Hingang zum Vater nennt, über den sich die Jünger freuen sollen (Joh. 14, 12. 28), daß überhaupt die ganze Anschauung von solcher Todesfurcht in der Schrift nicht begründet ist. Sodann paßt sie aber auch nicht zu dem sonstigen Bilde des Herrn. Wie oft hatte er (sagt Beck) dem Tode während seines Lebens ins Gesicht gesehen und niemals gebebt! Unter dem Sterben allein dachte er sich überhaupt nichts grauenhaftes. Lazarus, unser Freund, schläft, spricht er und sagt wohl: meine Seele ist betrübt bis zu Tode, aber nicht über meinen Tod. Der Todesgang konnte ihn nicht so angreifen, wie wirs in Gethsemane sehen.

Auch Weiß (in seinem Leben Jesu Bd. 2, S. 537) erklärt das Seelenleiden des Herrn aus dem Vorgefühl des nahen Leidens und Sterbens, aber er zeigt, wie dem Herrn darum so davor gegraut habe, weil sich die Sünde seines Volkes damit vollenden werde. „Das Schrecklichste an dem Geschicke, das Jesu bevorstand, war doch nicht, daß er sterben mußte, sterben durch die Hand seiner Feinde, sondern daß sein irdisches Leben, welches sich verzehrt hatte im Liebesdienst gegen sein Volk, in dem

Bestreben, dasselbe zu retten, enden sollte durch eine Frevelthat ohne Gleichen, welche dies Volk selbst an ihm vollzog, das erwählte Volk Gottes, dem sein Gott noch eben seine größte Gnade zugewendet hatte in der Sendung seines Messias. Daß dies Volk das Unerhörte vollbringen und den Heiligen Gottes unter Schmach nnd Qual dahinmorden mußte, das war der Gipfelpunkt aller Sünde, das war zugleich das Gottesgericht über die Sünde. Alle Lebensarbeit Jesu ... hatte doch nur die Absicht gehabt, dies Äußerste abzuwenden. Nun nahte es unter dem Walten Gottes, welcher das Volk in seine Sünde dahingab, dennoch heran ... Was sonst nur der Sünder erduldet, von dem Gott sein hl. Angesicht im Zorn abgewendet, — er, der Heilige und Sündlose mußte es erdulden, weil die Sünde des Volkes es ihm auferlegte, weil Gottes Hand nicht eingriff, um es von seinem Haupte abzuwenden. Wohl hatte er längst das Geheimnis des göttlichen Liebesratschlusses geahnt, der in diesem äußersten, was er aus Liebe zu seinem Volke erduldete, das letzte Mittel zur Rettung des Volkes, ja der ganzen Menschheit bereitete und dies Gottesgericht über die Sünde zur Sühne aller Weltsünde umschlagen ließ, .. aber das hob die Schrecken dieses Gerichtes nicht, unter dessen unheimlichem Heranschreiten seine Seele zitterte und zagte. So geht nach Weiß das Grauen vor dem Leiden und Sterben beim Herrn über in das Grauen vor der Sünde seines Volkes. Dies tiefe Weh, dieser Schmerz um sein Volk hat ihm beim Anblick Jerusalems Thränen ausgepreßt und wir können ihn uns nicht groß genug vorstellen — die Traurigkeit in Gethsemane aber vermag er uns nicht zu erklären. Hier handelt es sich nicht um etwas von außen, von Menschen ihm widerfahrendes, was er in den nächsten Stunden leiden soll, sondern um einen Kelch, den ihm sein Vater bereitet hat, um eine Zumutung des Vaters an den Sohn, um eine That, die er eben jetzt in dieser Stunde thun, um eine Last, die er jetzt auf sich nehmen soll. Schon Matth. 16, 21 hat der Herr klar und bestimmt vorausgesagt, daß er müsse (δει απελϑειν) nach Jerusalem gehen und vieles leiden von den Ältesten und getötet werden (freilich eine Stelle, die Weiß nicht als echt anerkennt), und wenn auch der Schmerz über die Sünde des

Volks sich unmittelbar vor ihrer Ausführung mächtig steigern mochte — zur Erklärung des αδημονειν, εκθαμβεισθαι, der Agonie und des Blutschweißes reicht er nicht hin. Dazu hatte sich auch die Feindschaft gegen ihn viel zu allmälig angebahnt, er hatte ihr inneres Wachstum viel zu deutlich erkannt, als daß der äußere Ausbruch des längst vorhandenen ihm solche Todesangst hätte bereiten können, zumal wenn er ja nicht nur, wie Weiß sagt, „ahnte", sondern gewiß wußte, daß sein Tod das einzige Heilmittel der verlorenen Menschheit sein würde und daß das Weizenkorn ersterben müsse, um viele Frucht zu bringen. Nicht der bloße Schmerz über die Sünde Israels, sondern nur das Tragen der Sünde der Menschheit erklärt uns die eigentümliche Tiefe der Trauer in Gethsemane, wie sich dies noch deutlicher bei Besprechung der zweiten Frage ergeben wird.

Noch Eine Auffassung des Vorgangs in Gethsemane tritt uns entgegen, die zwar auch das Seelenleiden des Herrn als Grauen vor dem nahe bevorstehenden Tode faßt, aber nicht als Grauen vor dem Sterben als solchem, sondern als heiliges Entsetzen vor der inneren Seite des Todes, vor dem Verlassensein von Gott, das er als notwendige Folge des Eingehens in den Tod kommen sieht. In diesem Sinne sagt Beck (in seiner tief ergreifenden Predigt über den alten und den neuen Christus im 6. Bande seiner Reden): „Es ist keine menschliche Todesfurcht, welche ihn, der in seinem ganzen Leben sonst nie zagt, hier gerade zagen macht vor dem ihm dargebotenen Kelch. Er sieht den Dingen auf den Grund, nicht nur auf den äußeren Schein. Sterben ist eine Ausgeburt der uralten und immer neuen menschlichen Sünde, darum hat das Sterben etwas so Unheimliches, Schauderhaftes schon für den äußeren Anblick. Es hat aber auch einen verborgenen Stachel — das ist der Todesstachel im Gewissen, der Todeshauch aus einer andern Welt, das Wetterleuchten von einem höhern Richterstuhl her, und so, wenn das äußere Streben vorbei ist, führt es nun erst noch in eine verborgene Tiefe, in die Schrecken des unsichtbaren Geistergerichts. Dieses ganze schwarze Todesreich, das wir Menschen nicht übersehen, hatte der Herr vor sich. Für sich hatte er nicht

hineinzugehen in die Mordgrube des Todes, aber für die dem Tode verfallene Sündenwelt sollte er hineingehen, weil dieser vom Tode sollte geholfen werden und er allein es konnte. Er allein hatte in seiner Menschennatur und in der Stärke seines unverletzten Gehorsams gegen Gott die übernatürliche heilige Gotteskraft, welche die Weltmacht des Todes brechen und im Todesreich ein Leben zu Stande bringen konnte, das der Tod nicht töten kann. Das eben kostete ihn nun aber den schweren Kampf wider seine eigne Natur, daß er, der von Sünde und Tod nichts wußte, der das gerade Gegenteil davon war, Seele und Leib hingeben sollte in das ganze Sündendunkel der Welt, in welchem der Tod seine Wurzel hat, und in die ganze Tiefe des Gerichts, in welchem er seine Giftfrucht hat."

Unleugbar dringt unter allen bisherigen Erklärungsversuchen dieser am meisten in die Tiefe und ist am ersten geeignet, uns das schwere Seelenleiden des Herrn zu erklären. Das Grauen vor dem bevorstehenden äußeren Leiden und Sterben konnte uns seinen Kampf nicht begreiflich machen; Todesfurcht konnte den nicht zittern machen, der seinen Jüngern geboten: Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten. Aber das verstehen wir, daß ihn, den Heiligen, der das Leben ist, das Entsetzen vor der Schreckensmacht des ewigen Todes (den er in seiner Gerichtstiefe zusammengedrängt am Kreuze schmecken soll), vor dem Tode als Strafe unserer Sünde — in den Staub beugt und zittern macht. Dies Zagen erklärt sich „nicht aus der Schwachheit, sondern aus der Kraft, nicht aus sittlichem Mangel, sondern aus sittlicher Vollkommenheit, nicht aus einer Lockerung seiner Einheit mit Gott, sondern gerade aus dem festen Gefüge derselben. Socrates konnte ruhig sterben, weil er nicht wußte, was Sünde heißt. Keiner wußte es so, wie Jesus, der geliebte Sohn des Vaters, der Sündlose."

Dennoch ist ein Punkt, der uns bei dieser Auffassung nicht ganz befriedigt. Wir bekommen immer wieder den Eindruck: es handelt sich in Gethsemane nicht bloß und zuerst um etwas erst in Zukunft zu Erleidendes, sondern um das Trinken eines Kelchs, der dem Herrn eben in dieser Stunde gereicht wurde, um etwas, das gerade in Gethsemane geschehen

mußte als notwendige Voraussetzung für das Sühnopfer auf Golgatha. Und wenn sich auch das Zagen Jesu als Grauen vor dem Tode, als Strafgericht Gottes verstehen läßt, so bleibt doch das nach der Engelstärkung berichtete Gebet in der Agonie und der Blutschweiß unerklärt. Dies letztere konnten wir nur ansehen als Folge einer soeben übernommenen Last — das aber kann noch nicht der erst am Kreuz zu schmeckende Kreuzestod sein. Es muß etwas anderes sein, was uns die Tiefe seines Seelenleidens völlig erklärt.

Man hat es zu verstehen gesucht als verursacht

2. durch satanische Anfechtungen.

Diese Auffassung ist besonders von dem gediegenen Schriftforscher G. Menken vertreten worden. Wir finden sie zwar nicht in seinen gesammelten Schriften dargelegt, wohl aber macht Gildemeister in seiner Biographie Menkens wichtige Mitteilungen darüber aus Predigten Menkens über unsern Abschnitt (Bd. II, 81 ff.). Menken konnte sich nicht mit der Annahme zufrieden geben, daß der Herr mit der Bitte: „mein Vater, wenn möglich, gehe dieser Kelch von mir vorüber“ das Verschontwerden mit dem Kreuzesleiden gemeint habe. Dagegen, meint Menken, sprächen alle Umstände. Daß dieses Leiden ihm bevorstehe und daß dasselbe unentbehrlich sei, um seinen großen Zweck der Weltversöhnung zu erreichen, habe Christus längst vorausgesehen und seinen Jüngern verkündigt. Er habe es mithin lange vorher als unabwendbar notwendig erkannt und es sei nicht zu denken, daß er dessen ungeachtet im Widerspruch mit dieser Ueberzeugung hätte beten sollen. Je heller und fester er wußte, daß das ihm bevorstehende Leiden und Sterben notwendig und wesentlich in den Plan göttlicher Liebe und Weisheit gehöre; daß das alles, wozu er vom Vater ausgegangen, nicht erreicht werden könne ohne solche Vollendung und daß in seiner Seele nicht eine einzige Empfindung sei, die dem widerstrebe, so konnte er dies Leiden nicht anders ansehen, als er es angesehen hat, als zusammengedrängte, furchtbarste Macht der Finsternis, die ihn von seinem Leiden und Tode zurückschrecken, zurückängstigen wolle und, da sie das nicht könne, ihn doch unfähig zu machen suche, also mit Besonnenheit und

Ruhe, mit Kraft zu leiden und zu sterben, wie seine Seele das verlangte und wie es notwendig war, wenn er nach dem Ruf des Siegers: Vollendet! seine Seele in die Hände des Vaters befehlen wollte. Je heftiger er sich von der Macht der Finsternis bedrängt, von Schmerz und Angst, von Jammer und Elend beladen und in seiner körperlichen Menschheit unfähig fühlte, das zu bestehen, was er bestehen sollte, um so viel inniger schloß er sich glaubend, betend, ringend an die unsichtbare Welt des Lichts an. Niedergebeugt in den Todesstaub, weicht er doch nicht und giebt nicht auf, was er als des Vaters Willen und Wohlgefallen erkannt hat.

Jedenfalls haben wir, wie sich von *Menken* nicht anders erwarten läßt, in seiner Auffassung des Vorgangs in Gethsemane einen wertvollen Beitrag zu dessen Verständnis. Mit gutem Rechte reden wir von der *Anfechtung* in Gethsemane; im Hinblick darauf hat der Herr kurz vorher gesprochen: ερχεται ο του κοσμου τουτου αρχων, και εν εμοι ουκ εχει ουδεν (Joh. 14, 30) und in diesen Worten liegt einmal, „daß der Fürst dieser Welt versuchen wird, Jesum zu fällen, ihm aber nichts wird anhaben können," und sodann, „daß derselbe versuchen werde, die Jünger zum Abfall von Jesu zu verführen. Auf den letzteren Punkt weisen auch die Worte Luk. 22, 31: siehe, Satan begehrte euer, euch zu sichten wie den Weizen. In Gethsemane (sagt Keil) *beginnt* das Gericht über die Welt und die Ausstoßung des Fürsten dieser Welt. Der Kampf, den Jesus hier kämpft, ist im tiefsten Grunde ein Kampf gegen den Fürsten dieser Welt, dessen Herrschaft über die Welt Jesus brechen soll. Auch *Geß* sagt: „Wie vor Jesu Hervortreten ins messianische Wirken, so wird er auch jetzt die ganze Unwürdigkeit, die für den Sohn Gottes in der Erniedrigung liege, ihm vorgestellt haben," und versuchte es Satan in der Wüste mit *Lustreizungen*, den Herrn von dem gottgewiesenen Berufswege wegzulocken, so hier in Gethsemane mit *Schrecknissen*, ihn von dem verordneten *Leidenswege* abzuziehen. Dennoch glauben wir nicht, daß sich der Vorgang in Gethsemane lediglich aus satanischen Schreckbildern erklären läßt, wie es Menken thut. Dagegen spricht schon das Wort ποτηριον. Es handelt sich im Leiden des Herrn, und so auch in Gethsemane, um ein ποτηριον, das ihm sein *Vater* gegeben hat. *Menken*

leugnet dies zwar und meint, das vom Vater ihm auferlegte Leiden habe erst nach dem Seelenleiden in Gethsemane mit der Gefangennehmung begonnen; allein es liegt doch nahe, das ποτηριον in unserm Abschnitt ebenso zu verstehen, wie das ganz kurz darauf noch in Gethsemane vom Herrn gebrauchte (Joh. 18, 11): το ποτηριον ο δεδωκε μου ο πατηρ. Dort, Joh. 18, 11, darunter das ihm vom Vater bereitete Leiden, in unserm Abschnitt unter dem gleichen Wort ein Maß teuflischer Anfechtungen zu verstehen, ist nicht möglich. Aber auch abgesehen davon bleibt die Tiefe seiner Trauer unerklärt. Jedenfalls können wir das Grauen und die περισσεια der λυπη des Herrn nicht als vom Satan in ihm erregt ansehen. Ein vom Satan erregtes Grauen in der Seele des Heiligen ist undenkbar und unmöglich. Menken siehts auch gewiß nicht als solches an, sondern als heiliges Grauen des Herrn vor der von außen auf ihn anstürmenden Macht der Finsternis. So aber erklärt sich uns dann wohl das flehentliche Gebet des Herrn um Befreiung von den finstern Mächten, nicht aber seine furchtbare Seelenangst. Bei der Versuchung in der Wüste, an die uns die Versuchung in Gethsemane unwillkürlich erinnert, steht der Herr ganz anders da; auch dort ists ein heißer Kampf, aber auch nur von einer ähnlichen Seelenangst, wie in Gethsemane, tritt uns dort nichts entgegen. Wir geben zu, daß die Anfechtung in Gethsemane noch viel schwerer war, als am Anfang seines Wirkens, aber — wenn er doch, wie Menken so entschieden betont, so klar wußte, daß sein Leiden zur Vollendung seines Werkes unentbehrlich war, wenn er mit keinem Gedanken daran dachte, um Abwendung desselben zu beten oder sich ihm zu entziehen — wie läßt sich dann diese tiefe Betrübnis seiner Seele erklären? Etwa nur so, daß ihm Satan die Kraft und den Mut, zu leiden, hätte nehmen dürfen; so weit aber hat sich der Fürst der Welt schwerlich an dem Heiligen vergreifen dürfen, der kurz vorher bezeugt hat: εν εμοι ουκ εχει ουδεν Joh. 14, 30.

Können wir uns demnach das Seelenleiden des Herrn nicht erklären als hervorgerufen von satanischen Schreckbildern, so war es doch sicherlich von solchen begleitet und wurde dadurch erschwert.

Eine anderweitige Auffassung des Zitterns und Zagens tritt uns entgegen in der alt-kirchlichen Erklärung

3. aus dem Gefühl des Zornes Gottes.

Hiernach hat der Herr in Gethsemane den Zorn und das Gericht Gottes, den Fluch des Gesetzes, dolores et angores vere infernales erduldet. „Da Jesus im Garten gebetet," sagt Luther, „ist er recht in der Gehenna und in der Hölle gewesen; er hat wahrhaftig den Tod und die Hölle gefühlt an seinem Leibe; wir sollen es wissen, daß er dazumal die Pein der Hölle hat leiden müssen." Auch Römheld faßt den Vorgang in Gethsemane in ähnlicher, aber wieder eigentümlicher Weise. In einer trefflichen Predigt über das Seelenleiden des Herrn sagt er: „Jesus steht hier im Gericht vor Gott dem Vater. Sein ganzes Leiden und sein endliches Sterben war die Folge eines langwierigen Prozesses durch mehrere Instanzen und in allen diesen Instanzen wurde das Urteil gefällt: Du bist des Todes und der Verdammnis schuldig. Der Prozeß fängt hier mit der höchsten Instanz an — also gerade umgekehrt, wie sonst bei den menschlichen Gerichtsverhandlungen — und in dieser höchsten Instanz wird Jesus verurteilt. Darauf folgten dann die Verurteilungen vor dem Gericht der Kirche (dem Hohen Rat), vor dem Gericht des Staates und zuletzt vor dem Gericht des ganzen Volkes. Hätte nicht Gott der Vater sein Kind Jesum des Todes und der Verdammnis für schuldig erklärt, dann hätten die Hohepriester, Pilatus, das gesammte Volk nie über ihn zu Gericht sitzen können. Für seine Person unschuldig, als unser Bürge schuldig, all unsere Schuld zu bezahlen, alle Strafe unserer Sünde zu leiden — als solchen erklärt ihn hier Gott der Vater und läßt ihm auch nicht das mindeste nach, da er heftiger und heftiger betete. ‚Nein, der Kelch kann nicht an dir vorbeigehen, das Gericht kann dir nicht erlassen werden; du bist von mir als ein Gottloser und Sünder, ja als der Sünder aller Sünder verurteilt und verstoßen.' Das ist die Bedeutung des Kampfes in Gethsemane. Und das mußte erst geschehen, ehe der Prozeß seinen weiteren Fortgang nehmen konnte."

Es ist ein Vorzug dieser Auffassung, daß sie die Traurigkeit Jesu nicht aus wechselnden Stimmungen und individuellen Gefühlen erklärt, sondern aus einem innerhalb dieser Stunde über

ihn verhängten Drucke, und in der That, wenn sie sich rechtfertigt, so verstehen wir die Tiefe der Seelenangst des Herrn. „Christus," sagt Luther, „hat seinen Vater geliebt aus allen Kräften; aber diese Schmerzen, weil sie über die Kräfte waren, zwangen die unschuldige schwache Natur, daß sie mußte seufzen, erschrecken und fliehen, gleich als wenn du einen Balken über seine Kräfte beschwerst, so muß er wegen Schwachheit seiner Natur krachen und brechen, nicht seines Fehls halber." Mußte er in Gethsemane den Zorn Gottes schmecken in seiner Bitterkeit, dann begreifen wir die allerintensivste Trauer.

Es sind dennoch mehrere wichtige Punkte, die uns jener Auffassung nicht zustimmen lassen. Der so bestimmt hingestellten Behauptung fehlt die exegetische Begründung; auch die streng juridisch aufgefaßte Genugthuung Christi läßt unbefriedigt und die vorausgesetzte Personvertauschung, wonach sich der ganze Zorn Gottes, der die Sünderwelt hätte treffen sollen, über den heiligen Sohn des Wohlgefallens entladen soll, reizt zum Widerspruch. Nicht als ob das stellvertretende Leiden des Herrn irgendwie geleugnet werden sollte. Er ist wahrhaftig der Bürge, der an unsere Stelle getreten, unsere Last auf sich genommen und gesühnt hat, — nur wenn das feststeht, läßt sich das Leiden in Gethsemane überhaupt verstehen. Aber es verletzt innerlich, wenn dem Vater in Gethsemane die Worte an den Sohn in den Mund gelegt werden: „Du bist von mir als ein Gottloser und Sünder, ja als der Sünder aller Sünder verurteilt und verstoßen." Treffend hat sich darüber Geß ausgesprochen in seiner gründlichen Abhandlung über die Notwendigkeit des Sühnens. Der heilige Sohn, sagt Geß, konnte unmöglich ein Gegenstand des göttlichen Unwillens, Widerwillens sein. Sein heiliger Vater hätte sich selbst verleugnen müssen, um dem heiligen Sohne zu zürnen. Der heilige Sohn konnte sich auch nie für einen Gegenstand des väterlichen Unwillens halten, er hätte ja sich selber täuschen müssen. Die Innigkeit, Barmherzigkeit seines Mitgefühls mit uns konnte unmöglich in den Irrtum übergehen, als ob er wie wir ein Sünder wäre. Er konnte weder vor Gottes Augen, noch vor seinen eigenen ein Verdammter sein. Gottes Zorn ist seine unwillige Abwendung — Unwille aber kann in dem heiligen Vater

nicht sein gegen den heiligen Sohn. Nicht Gottes Zorn hat Christus getragen, wohl aber Gottes Gericht, welches als Fluch der Sünde auf der Menschheit liegt. Das Auge des Vaters blickte stets voll Wohlgefallen auf den Sohn, aber die Hand Gottes legte auf ihn, was Gottes Mißfallen auf uns gelegt hat. Auch konnte er als der heilige Sohn Gottes Gericht nicht so erfahren, daß Gott ihm zürnte, daß er ein böses Gewissen hatte, sondern nur so, daß Gottes Hand auch auf ihn legte, was sie zürnend auf die Sünder legen muß: den Haß der Menschen, den Tod des Leibes, das Gefühl des innern Verlassenseins von Gott. Und daß er dies Gericht heilig getragen, das ist es, was seinem Tragen die Kraft des Sühnens gab, nicht darauf kam es an, daß „das Maß seines Leidens der Summe des von der Menschheit verdienten Strafleidens quantitativ und intensiv hätte gleichkommen müssen."

Auffallen muß auch dies an der in Rede stehenden Erklärung, daß, wenn Christus doch nach ihr in seinem Leiden den Zorn Gottes tragen mußte, dies willkürlich auf die Stunde in Gethsemane und die Mittagsstunden am Kreuz beschränkt werden muß, da er gleich nachher in himmlischer Ruhe seinen Feinden gegenübertritt und vor seinen Richtern steht.

Auf verschiedene Weise hat man versucht, unter Milderung der zu stark klingenden Ausdrücke der alt-kirchlichen Erklärung doch das Wesentliche derselben beizubehalten. So vermeidet man, vom Zorne Gottes zu reden, den der Herr in Gethsemane getragen, sondern erklärt sein Leiden aus der Entbehrung aller Erweisungen der Liebe seines Vaters. Diese Auffassung tritt uns [abweichend von der im 6. Bande seiner Reden (s. oben S. 192) enthaltenen] in einer trefflichen Predigt Becks im 1. Bande der „Christlichen Reden" entgegen. Nachdem dort die gewöhnlichen Erklärungen der Trauer des Herrn als unzulänglich abgewiesen sind, heißt es: „Der Schlüssel liegt darin: je weniger einer auf etwas achtet, je weniger rührt ihn an, wie es damit geht. Wenn aber dem Menschen das genommen wird, woran sein ganzes Herz ihm hängt, worin er lebt und webt: da bricht jedem, der dergleichen etwas hat, das Herz und der Mut und seine Seele sinkt in Todesbetrübnis, bevor er noch stirbt. Darnach nun müssen

wir auch den Seelenkampf des Herrn erklären: er kann seinen Grund in nichts anderm haben, als darin, daß hier vom Herrn genommen war, was sein Schatz war, woran sein ganzes Herz ihm hing, worin er lebte und webte — und dies war wahrhaftig nicht der Leib, den er nun sollte ablegen, nicht die Ehre bei Menschen, welche mit Füßen sollte getreten werden, auch gute Tage waren es nicht, die er nie gehabt hatte, überhaupt nichts von dieser Erde, auf der er nicht hatte, sein Haupt hinzulegen. Nichts der Art konnte ihn binden oder ein Verlust sein für ihn, der nicht war von unten her, sondern von oben her. Woran ihm das ganze Herz hing, ohne was er gleichsam nicht leben konnte — das war die Liebe seines Vaters, das Einssein mit ihm." Daß ihm, als dem Bürgen der sündigen Menschheit, um unserer Sünden willen, diese Liebe seines Vaters entzogen sei, das erkläre sein Seelenleiden in Gethsemane.

Gewiß würde es sich auf diese Weise verstehen lassen, aber auch gegen diese Auffassung sprechen die gegen die alt-kirchliche Erklärung erhobenen Gründe. So wenig der Herr, der heilige Gottessohn, Gegenstand des göttlichen Zornes sein konnte, so wenig ihm sein Vater sein göttliches Mißfallen zuwenden konnte, so wenig konnte ja der Vater sein göttliches Wohlgefallen abwenden vom Sohne seiner Liebe. Es liegt thatsächlich vor Augen, daß der Herr unter seinem Leiden das volle Gefühl seiner Gemeinschaft mit dem Vater besessen hat, und er selbst bezeugts angesichts seiner Passion Joh. 16, 32 — *ουκ ειμι μονος, οτι ο πατηρ μετ εμου εστιν* — ebenso klar und entschieden, wie ers Joh. 8, 29 in den Tagen seines Wirkens bekannt hat: *ουκ αφηκε με μονον ο πατηρ*.

Eng mit diesem letzteren Versuch hängt ein anderer zusammen, das Seelenleiden in Gethsemane zu erklären

4. aus der Hingabe in der Menschen Hände.

v. Hofmann findet die Lösung des Trauerns Jesu in Gethsemane darin, daß hier der Wendepunkt war zwischen Wirken und Leiden. An diesem Wendepunkt habe der Vater seinen Sohn der Gewalt seiner Feinde anheimgegeben, so daß sie nun nach Willkür mit ihm verfahren können (Matth. 17, 12), und vor dieser Ueberlassung an die Machtwirkung des gott-

feindlichen Willens, verbunden mit der Entbehrung aller Erweisungen der Liebe seines Vaters, habe dem Herrn in Gethsemane gegraut. „Bis dahin,“ sagt Meyer nach Hofmanns Vorgang, „immer Sieger der feindlichen Mächte, weil seine Stunde noch nicht gekommen war, fühlte er jetzt, da sie gekommen, die ganze Schwere des nunmehr unabwendbaren Hingegebenseins an diese Mächte bis zum nahen grauenvollsten Tode, in welchem er den Gehorsam gegen des Vaters Willen vollenden wollte und sollte.“

Die Worte des Herrn Matth. 17, 12: *μελλει ο υιος του ανϑρωπου παραδιδοσϑαι εις χειρας ανϑρωπων* und Matth. 26,45: *ιδου, ηγγικεν η ωρα, και ο υιος του ανϑρωπου παραδιδοται εις χειρας αμαρτωλων* scheinen für diese Auffassung zu sprechen und die Entlassung aus den schützenden Gotteshänden vorauszusetzen. Aber eben das bloße Vorgefühl der feindseligen That, welche die Willkür der Welt an ihm verüben will, reicht nicht hin, uns die Angst und Agonie auf Seiten dessen zu deuten, der seinen Freunden die Verpflichtung auferlegt: Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, darnach aber nichts mehr thun können. Und wenn gesagt wird: nicht den Menschen, sondern dem Satan selbst habe Gott es verstattet, an dem Mittler des Heils seinen feindlichen Willen zu vollbringen, so ist die Schwierigkeit damit nicht gelöst. „Der da gesprochen: *ερχεται ο του κοσμου αρχων, και εν εμοι ουκ εχει ουδεν* . ., der ist dem wahren und verborgenen Urheber seiner Schmerzen nicht minder furchtlos entgegengetreten, wie den Organen, deren er sich bedient. So lange nichts weiter aufgewiesen wird, womit der Fürst dieser Welt das vorempfindende Gemüt des Herrn beschwert, als nur das ‚Widerfahrnis seiner Leiden‘ — so lange bleibt die Schwierigkeit bestehen.“

Wir wenden uns zu dem letzten Versuch, der uns die Lösung unserer Frage zu bieten scheint und in Steinmeyers Leidensgeschichte trefflich dargelegt und begründet vor uns liegt. Hiernach erklärt sich das Seelenleiden des Herrn einzig und allein

5. aus dem Grauen vor unserer Sündenlast.

Der Herr hat Gethsemane betreten, um dort sein Leiden für uns zu beginnen. Als unser Bürge soll er unsere Sünde tragen und durch seinen Tod sühnen. Ehe er sie aber tragen und

sühnen kann, muß er sie auf sich nehmen, und eben das ists, was in Gethsemane vor sich geht. Das Grauen des Heiligen vor unserer Sündenlast verursacht ihm, ehe er sie auf sich nimmt, diese furchtbare Seelenangst, und nachdem er sie übernommen, preßt sie ihm den Blutschweiß der Agonie aus. — Zur Begründung seiner (hier nur kurz zusammengefaßten) Darlegung beruft sich Steinmeyer besonders auf die Stelle 2. Kor. 5, 21: ο θεος τον μη γνοντα αμαρτιαν υπερ ημων αμαρτιαν εποιησεν. Von der Menschwerdung des Sohnes Gottes lassen sich diese Worte nicht verstehen, denn das μη γνοντα αμαρτιαν setzt eine Vergangenheit im Leben des Herrn voraus, in welcher dies γιγνωσκειν möglich war. Sie lassen sich aber auch nicht (mit Hofmann) auf ein Widerfahrnis beschränken, durch das der Herr der äußeren Erscheinung nach ein Sünder geworden oder als ein Sünder erschienen sei. Daß er, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde geworden sei, kann nur heißen, daß ihm die Sünde der Welt aufgebürdet ward und er seinerseits sie aufgenommen hat. Wann aber vollzog sich dies ποιειν von Seiten Gottes, dies γιγνεσθαι αμαρτια von Seiten des Sohnes? Eben dort in Gethsemane! Zum Fluche gemacht (Gal. 3, 13: γενομενος υπερ ημων καταρα) wurde er in dem Augenblicke, da er emporgehoben wurde ans Kreuz; zur Sünde gemacht wurde er in Gethsemane. „Indem ihm der Vater den Kelch zur Annahme reicht, mutet er ihm zu, der Menschheit zugute αμαρτια zu sein, und indem der Sohn spricht: Dein Wille geschehe, nimmt er die Sünde der Welt auf sich, damit er sie trage und durch Sühne beseitige.“ Damit begreift sich dann auch die tiefe Traurigkeit des Herrn, die uns durch das Vorgefühl des Leidens und Sterbens nicht erklärt wurde. Allerdings war er auch vorher schon in die allernächste Berührung mit der Sünde der Menschen gekommen. Er hatte von ihr zu leiden gehabt, hatte sie angefaßt, um sie von den Menschen abzuthun, die ihm der Vater gegeben hatte, und so hat sie ihm von Anfang an Trauer gebracht, Seufzer entlockt, Arbeit gemacht. Aber trotz dieses Kontakts mit der Finsternis blieb er selbst in der Sphäre des Lichts. Ist daran in Gethsemane etwas geändert? Nicht in dem Sinne (antwortet Steinmeyer), in welchem Paulus Röm. 7, 7 von einem

γνωναι την αμαρτιαν redet, denn diese Gnosis setzt im Subjekt vorhandene Sünde voraus. Aber zu einer andern Gnosis der Sünde ist der Herr in Gethsemane genötigt worden, zu der er von selbst nie gekommen sein würde. Von wegen eines Gottesrats erfuhr er, was er im Prozeß seines eigenen Lebens nie erfahren haben würde; im Druck einer ihm auferlegten Last erkannte er, was er nie in der Form der eigenen Lust erkannt haben würde. Daher erst sein Zittern und Zagen und dann seine Agonie und sein Angstschweiß.

Konnten wir das Seelenleiden in Gethsemane nicht verstehen aus dem Vorgefühl seines Leidens, auch nicht aus satanischer Anfechtung oder aus dem auf ihm lastenden Zorn Gottes und der Überantwortung in der Menschen Hände, so glauben wir in der Steinmeyerschen Auffassung den Schlüssel zur Lösung unserer ersten Frage gefunden zu haben. Es fragt sich, ob er sich auch zur Lösung unserer zweiten Frage als passend erweist. Wie erklärt sich

II. Das dreimalige Gebet des Herrn?

Die Schwierigkeit, die sich hier erhebt, erscheint fast noch größer, als die bei der Frage nach dem Motiv der Trauer in Gethsemane. Nicht wie ich will, sondern wie Du — betet der Herr, und damit wird eine Willensrichtung an ihm offenbar, die sich zunächst nicht in Harmonie mit der göttlichen befunden hat. Zwar ist die Bitte eingeschränkt durch ει δυνατον, aber das ως εγω θελω im Unterschied von dem ως συ bleibt stehen, auch wenn der Beter nicht darauf beharrt, sondern sich schließlich dem Willen des Vaters ergiebt. Es geht nicht an, das ως εγω θελω umzudeuten in θελοιμι. Die Bitte läßt sich auch nicht (mit Weitbrecht) als Frage fassen: „Er fragt nur noch einmal, ehe er in die schwarze Abgrundstiefe des Leidens hinunterzusteigen sich anschickt: Vater, giebt es wirklich keinen andern Weg zur Ausführung Deines Rats? Muß ich wirklich da hinunter? Jesus fordert nicht, sondern er fragt, und zwar fragt er nicht, ob ihm die Erfüllung des väterlichen Gotteswillens nicht erlassen werden könne, sondern ob der väterliche Wille nicht einen andern Weg, als den des Leidens und Sterbens für ihn finden könne.“ Mit seinem erläuternden παντα δυνατα σοι hat Markus dafür

gesorgt, daß wir das ει δυνατον bei Matthäus nicht als Frage fassen dürfen, sondern nur als Bekenntnis: es ist dir alles möglich, darum laß diesen Kelch an mir vorübergehen. Die Schwierigkeit löst sich auch nicht durch Calvins und Hengstenbergs Annahme, daß die Bitte nicht den ganzen Willen des Heilandes, sondern nur die Eine Seite desselben ausspreche, so wenig als durch Keils Auskunft, „daß die Worte: wenn es möglich u. s. w. nur Ausdruck der menschlichen Empfindung der die Kräfte seiner Seele übersteigenden Last der Leiden sind, womit der Heiland den Vater nicht bewegen will, seinen Ratschluß zu ändern und ihn des Leidens zu überheben, sondern vielmehr ihn inständigst anfleht, ihm in dieser Not kräftigst beizustehen"; daß er „an die Allmacht Gottes appelliert, nicht um ihn vom Leiden des Kelchs zu befreien, sondern um ihm beizustehen, daß er das Trinken desselben überstehen könne." Allen diesen Erklärungen, zumal der von Keil, steht der klare Wortlaut der Bitte Jesu entgegen und nötigt uns, nach einer andern Lösung zu suchen. — Konnten wir uns

1. aus dem Vorgefühl des Leidens und Sterbens das Zagen Jesu nicht erklären, so auch nicht sein Beten. Alle Anstrengungen des psychologischen Schlüssels scheitern an der Klippe, daß der Herr in seiner Trauer zu der Bitte um Verschonung mit dem Leidenskelche fortgeschritten ist. Hat er auch gewiß nicht an zufällige irdische Eventualitäten gedacht, wodurch der dargebotene Kelch ihm erspart bleiben konnte, so, wie das παντα δυνατα σοι zeigt, doch an ein Eingreifen von oben. Solch inständiges Verlangen aber, solche Sehnsucht um Enthebung des Kelches läßt sich nicht vereinigen mit der Art, in der er sonst über seine Todesleiden gesprochen hat. Mit einem feierlichen αμην αμην hat er die Notwendigkeit seines Sterbens bezeugt Joh. 12, 24: εαν μη α κοκκος του σιτου πεσων εις την γην αποθανη, αυτος μονος μενει. εαν δε αποθανη, πολυν καρπον φερει. Klar hat er den Ratschluß seines Vaters durchschaut, ebenso klar ihn bezeugt und aufs entschiedenste erklärt, sich ihm zu ergeben Matth. 16, 21 ff. — da kann er unmöglich um Entbindung von diesem Leiden gefleht haben; vergl. auch Joh. 10, 17 ff.: Deswegen liebt mich mein Vater, weil ich mein Leben lasse . . Keiner nimmt es von mir, sondern ich lasse es von mir selbst.

Dasselbe Bedenken erhebt sich auch gegen Weiß, wenn er das Gebet des Herrn aus dem Grauen vor dem Leiden erklärt, sofern sich die Sünde seines Volks darin vollende. Könnten wir etwa seine Trauer aus dem Grauen davor begreifen, so doch nicht sein Flehen um Abwendung desselben Leidens, dessen Notwendigkeit er nicht nur, wie Weiß sagt, geahnt, sondern klar erkannt hat. Weiß schließt freilich gerade aus der Bitte des Herrn, daß ihm der Ausgang seines Lebens ungewiß gewesen sei. „Hier scheitert," sagt er, „unrettbar die Vorstellung, als ob Jesus von Anfang an seinen Erlösungstod als den eigentlichen letzten Zweck seines Erdenlebens in Aussicht genommen habe. Dann, aber auch nur dann hätte menschliche Leidensscheu ihn im letzten Augenblicke vor der Erfüllung des göttlichen Willens zurückschrecken lassen, wenn er sich ihm auch schließlich unterwarf." Weiß kann aber nur so seine Behauptung aufrecht erhalten, daß er die das Gegenteil bezeugenden bestimmten Vorausverkündigungen des Leidens und Sterbens Jesu, z. B. Matth. 16, 21, als unecht streicht. Unbequeme, nicht zur menschlichen Erklärung passende Schriftstellen lassen sich aber nicht nur so beseitigen, und da wir die Bitte des Herrn nicht aus menschlicher Leidensscheu erklären können, so verlangen sie eben eine andere Erklärung. Die Worte der heiligen Schrift haben sich nicht nach uns zu richten, sondern unsere Erklärung muß sich nach ihnen richten. — Auch

2. aus satanischen Anfechtungen

können wir uns das Beten Jesu nicht hervorgegangen denken. Daß der Herr unter dem Einstürmen der Mächte der Finsternis sich im Gebet um so flehentlicher an den Vater des Lichts gewendet, ist wohl begreiflich, nicht aber der Inhalt seines Gebets, das „was", darum er bittet. Unmöglich können ihn satanische Schreckbilder getrieben haben, um Abwendung des ihm vom Vater bestimmten Leidenskelches zu bitten. Hätte ihn Satan dazu bewegen können, so wäre Jesus der Versuchung unterlegen. So freilich faßt es Menken auch nicht; nach ihm bezeichnet το ποτηριον nicht das vom Vater bestimmte Leiden, sondern die aus der Finsternis stammenden satanischen Schrecknisse, und der Herr hat darnach nur darum gebeten, daß der Vater die Anfechtung des Satans vorübergehen lasse, wenn es nicht zur Prüfung

und Bewährung des Sohnes (Ebr. 4, 15) nötig sei, daß sie noch länger andauere. So ließe sich allerdings das Flehen des Herrn und sein: „nicht wie ich will, sondern wie du“ — verstehen, aber eben diese Fassung des ποτηριον bei Menken müßten wir zurückweisen als nicht im Einklang mit Joh. 18, 11, wonach sichs um ein ποτηριον handelt, das ihm der Vater bereitet hat.

3. Aus dem Gefühl des Zornes Gottes würde sich ebenfalls das dringende Flehen des Herrn um Abwendung (so es möglich) erklären, aber auch hier konnten wir der Voraussetzung nicht zustimmen. Denn wie S. 198 f. zu zeigen gesucht wurde, konnte der hl. Sohn nicht ein Gegenstand des göttlichen Zornes sein, wenngleich die Hand Gottes das Gericht über unsere Sünde auf ihn als unsern Bürgen legen mußte — das aber nicht nur in Gethsemane, so daß das dem Garten Gethsemane eigentümliche Leiden unerklärt bleibt. Noch weit weniger begreift sich das Gebet um Abwendung des Kelchs

4. aus der Überantwortung in der Menschen Hände.

Wenn sich der Herr in Gethsemane betend zum Vater wendet, so ist nicht das der Eindruck, als ob er sich von der List und Gewalt seiner Feinde zur Allmacht Gottes flüchtete, daß er seine schützenden Hände über ihn breite. Noch in Gethsemane weist er dies Mißverständniß entschieden ab durch das Wort an Petrus: meinst du, daß ich nicht meinen Vater bitten könnte, daß er mir mehr denn 12 Legionen Engel sendete? Diese rügende Frage zeigt uns, daß eine dahin zielende Bitte auf dem Boden seines Herzens nicht erwachsen konnte. Er wendet sich an seinen Vater, nicht daß dieser den Rat der Feinde zu nichte mache, sondern weil er sich sträubt gegen ein ihm vom Vater dargebotenes ποτηριον: gegen einen Ratschluß, welchen der Vater in Bezug auf seinen Sohn gefaßt — er selbst hat diesen Kelch für ihn gemischt und gegen eine Zumutung, welche der Urheber des Kelchs an denjenigen richtet, für den er ihn bereitet hat. „Wenn der Herr also betet: παρελθετω απ εμου το ποτηριον τουτο, sagt Steinmeyer, so kann nicht das die Absicht seiner Bitte sein, den göttlichen Willen zur Vereitlung des argen Menschenrats zu bestimmen, sondern darauf zielt sie, daß der Allmächtige auf die Ausführung seines eigenen Beschlusses verzichte, von

einer Zumutung ablasse, welche den Beter υπερ δυναμιν belaste. Und indem Jesus auf sein Angesicht fällt, so will er nicht das für sich erflehen, daß Gott streite gegen seine Verfolger, sondern zu einem Ringen mit dem Vater, gegen dessen vorbedachten Rat, schickt er sich in diesem Augenblicke an. Man hat diesen Ratschluß Gottes eben darin zu finden geglaubt, daß der Herr seinen Feinden unterliegen solle (Acta 2, 23), und das sei gerade das Erschütternde, daß im vorliegenden Falle der Wille Gottes mit dem Willen der Welt harmonierte, der Rat des Kaiphas dem Gottesrat entsprach. Aber auch zugegeben, daß Gott böse Thaten nicht verhindert, um sie im Dienst seiner Zwecke zu verwenden, so kann doch dies zulassende Walten niemals eine ωρισμενη βουλη, eine προθεσις απο των αιωνων sein. „Das war der Wille der Menschen: αρον, αρον, σταυρωσον αυτον.. und das dagegen der Ratschluß Gottes: προτιθεσθαι αυτον ιλαστηριον εν τω αυτου αιματι. Das ποτηριον hing mit der Zumutung zusammen, daß der Herr das Sühnmittel werde für die Sünde der Welt."

Von dieser Voraussetzung aus erklärt sich uns, wie sein Trauern so auch sein Beten lediglich

5. aus dem hl. Grauen vor unserer Sünde.

Die Zumutung, um unsertwillen αμαρτια zu werden, die Last unserer Sünde auf sich zu nehmen, mußte nicht bloß sein Gemüt mit Grauen erfüllen, sondern auch seinen Willen zur Reaktion erwecken. Aus dem Vorgefühl des Leidens läßt sich dieser widerstrebende Wille nicht erklären. Er kann sich überhaupt nicht beziehen auf das, was Paulus den guten, wohlgefälligen und vollkommenen Gotteswillen nennt. Selbst ein verschwindendes Moment des Widerstrebens gegen den so verstandenen Gotteswillen (sagt Steinmeyer) würde dem Bilde Jesu disharmonisch sein. Mit diesem ethischen Gebiet des Willens Gottes hat aber unser Abschnitt nichts zu thun. Hier wie überall, wo vom Willen des Sohnes im Unterschied von dem des Vaters die Rede ist, handelt es sich ausschließlich um einen Liebesratschluß, zu dessen Ausführung der Sohn in die Welt gekommen ist. Warum aber hat der Herr die Möglichkeit, des dargereichten Kelchs überhoben zu werden, nicht ebenso entschieden abgewiesen, als die Zumutung des Jüngers

und das Ansinnen Satans Matth. 16, 23? Eben deswegen nicht, weil sichs nicht um die bevorstehenden Feindseligkeiten der Menschen handelt, sondern darum, daß er jetzt in Gethsemane die Sünde der Welt als seine Last auf sich nehmen soll. Diese Zumutung mußte den Willen des Heiligen mit dem ernstesten Widerstreben erfüllen. Wäre es nicht so gewesen, so hätte er seine Aufgabe nicht gelöst, sie nicht erkannt. „Eins würde unbegreiflich sein, wenn er sich einfach gefügt, ohne einen flehentlich bittenden Einspruch zu thun. Keine Schilderung des Ernstes, mit welchem er sich gesträubt, keine Zeichnung des Kampfes, nach welchem er sich ergab und des Drucks, der auf ihm geruht hat, ginge hinaus über Wahrheit und Gebühr. Das entworfene Bild bliebe immer noch hinter der Sache zurück." So begreifen wir die flehentliche Bitte des Herrn, wie sie nicht wurzelt in irgend welcher Leidensscheu, sondern in seiner unbefleckten Heiligkeit. Und von hier aus ergiebt sich uns denn auch

III. Die Bedeutung des Vorgangs in Gethsemane.

Hat man auf rationalistischer Seite das Seelenleiden des Herrn in Gethsemane unterschätzt und in seinem Heilswert verkannt, indem man darin den „Erguß eines frommen Gemüts einer dunklen Leidensnacht gegenüber" gesehen hat, so hat man auf der andern Seite den Vorgang mit einem Gehalt überbürdet, den er nicht in sich schließt. Man hat ihn in diesem Sinne die passio magna genannt, gegen die das übrige Leiden des Herrn unwillkürlich zurücktritt. Nach Delitzsch ist das Opfer Jesu schon in Gethsemane vollzogen und am Kreuz dann nur noch in äußerer Wirklichkeit vollbracht, und auch nach Hengstenberg ist der Herr schon in Gethsemane wesentlich gestorben und im Todeskampf am Kreuz treten nur noch die Nachwehen davon hervor. So aber wird dem Tode des Herrn die eigentlich sühnende Bedeutung genommen, die ihm doch nach der Lehre der Schrift zukommt, und er sinkt herab zur bloßen Aeußerlichkeit ohne wesentlich innern Gehalt. Es handelt sich darum, unter Vermeidung beider Abwege, die selbstständige Bedeutung unserer Erzählung und ihre Stellung im Leben und Leiden des Herrn zu erkennen. Nach Ebr. 5, 7 ist in Gethsemane etwas geschehen, hat Christus dort etwas geleistet, was wesentlich zu seiner hochpriesterlichen Herrlichkeit

mitgewirkt hat, ein wichtiger Schritt dazu war. Was war das für ein Schritt? — Die Erklärung des Vorgangs 1. aus dem Grauen vor dem nahen Leiden und Sterben vermag uns nicht befriedigend darauf zu antworten. Man redet da wohl von einem Entschluß, den der Herr in Gethsemane gefaßt und zu dem er nach heißem Kampfe durchgedrungen sei, eben zu dem Entschluß, für uns zu leiden und zu sterben. Aber nicht erst in Gethsemane hat er diesen Entschluß fassen müssen. Längst hatte ers seine Aufgabe genannt, durch Leiden des Todes die Sünde der Welt zu sühnen, und es läßt sich kein Moment in seinem Leben aufweisen, da er diesen Entschluß erst hätte fassen müssen (Joh. 6, 51; Math. 20, 28). Geß redet auf Grund des Ebräerbriefs vom dreifachen Opfer des ewigen Hohepriesters und sieht die Bedeutung des Gethsemaneopfers darin, daß dort Christus Gebet und Flehen für sich selbst zum Opfer dargebracht habe. „Hätte Jesus nicht Gebet und Flehen geopfert, so wäre er nicht erhört worden von dem zögernden Bangen hinweg; wäre er nicht von diesem durch die Erhörung entledigt worden, so hätte er nicht vorschreiten können zum Ziel seines Vollendungswegs.“ Hat aber die That des Herrn mitgewirkt, daß er im himmlischen Heiligtum die Sühne, die er auf Erden geleistet, vor seinem Vater geltend machen kann, „so kann das mitwirkende Moment nicht in dem Gebet als solchem bestanden haben, sondern muß eine derartige Frucht und Folge des Lebens sein, die schon ganz eigentlich ein Element der zu heißenden Sühne heißen kann,“ eben das αιρειν der Sünde, die der zum Hohenpriester berufene Heiland tragen soll. — Bei der Erklärung des Vorgangs 2. aus satanischer Anfechtung ergiebt sich zwar eine selbstständige Bedeutung unserer Erzählung als letzter entscheidender Kampf und Sieg gegen die Finsternis, wie uns ein solcher beim Antritt seines Amtes berichtet war, allein wir mußten wegen der Fassung des ποτηριον diese Erklärung zurückweisen.

Erklärt man den Vorgang in Gethsemane 3. aus dem Gefühl des Zornes Gottes, so wird ihm allerdings eine wichtige Stellung eingeräumt, allein es geschieht auf Kosten der übrigen Leidensgeschichte; auch hat sich uns die zu Grunde liegende Theorie nicht bewährt.

4. Aus dem Grauen vor Übergabe in der Menschen Hände kann sich nur die Bedeutung ergeben, daß sich der Herr schließlich zu solcher Übergabe entschlossen habe. Um solchen Entschluß aber hat sichs in Gethsemane gar nicht erst gehandelt (s. S. 209), er erschließt uns die eigentümliche Bedeutung des Vorgangs nicht.

5. Steinmeyers Auffassung giebt uns auch auf unsere dritte Frage die befriedigendste Antwort. Nach ihm besteht die selbstständige Bedeutung des Kampfes darin, daß eben in Gethsemane der Herr die susceptio der Weltsünde auf seine Schulter vollzogen hat. Er erklärt mit seinem γενηϑητω το ϑελημα σου nicht erst seine Zustimmung zu dem vom Vater Beschlossenen, sondern in Kraft seines Worts tritt dieses ϑελημα schon in den Fluß der Erfüllung ein. Dies geschieht eben jetzt in Gethsemane, insofern Jesus die Sünde der Welt, welche er leidend sühnen soll, zu diesem Zwecke auf sich nimmt. Das Wort des Täufers: ιδε ο αμνος του ϑεου gilt freilich für die ganze Erscheinung Jesu. Sucht man aber einen bestimmten Moment, wo das αιρειν im strengsten und buchstäblichsten Sinne wahr geworden ist, so ists der Vorgang in Gethsemane. Die nächste Bedeutung von αιρειν, welche das Hinwegschaffen wie das Tragen zur Voraussetzung hat, ist die des Emporhebens. „Hier in Gethsemane vollzog der Herr die susceptio der αμαρτια, die er darnach im Leiden getragen, um sie sterbend am Kreuz zu sühnen.“ Darin und in nichts anderm besteht die selbstständige Bedeutung des Kampfes.

Doch es fragt sich, ob das gewonnene Resultat nun auch im Einklang steht mit dem apostolischen Kommentar unserer Erzählung in Ebr. 5, 7. 8. Fassen wir, da es nur dann den Wert richtiger Deutung beanspruchen kann, die Stelle Ebr. 5, 7. 8 kurz ins Auge.

Ebr. 5, 7. 8.

Christus hat Gehorsam gelernt — so lautet die Aussage des Apostels, die er im 7. Vers durch den Vorgang in Gethsemane beweist, während er im 8. Vers den Gehorsam, welchen der Herr καιπερ ων υιος dort gelernt hat, näher bezeichnet als einen Gehorsam des Leidens.

Vers 7. Der Herr hat gefleht und gebetet zu dem, der ihm vom Tode aushelfen konnte, er ist aber dennoch am Kreuz gestorben. So scheint sein Gebet nicht erhört zu sein, aber der Apostel widerlegt diesen Irrtum mit den Worten *ειςακουσϑεις απο της ευλαβειας*. *Ευλαβεια* ist sowohl mit Frömmigkeit als mit Grauen übersetzt worden und jede Übersetzung hat bedeutende Vertreter unter den Exegeten gefunden. Nach Steinmeyer liegt beides in *ευλαβεια*, Frömmigkeit und Scheu, Scheu aus Frömmigkeit, heilige Scheu. Sicher wollte der Apostel nicht den Grund (die Frömmigkeit) angeben (weswegen), aus welchem ihn der Vater erhört, sondern den Sinn, in welchem er erhört ist. Gott hat ihn erhört, sofern er ihn *απο της ευλαβειας* entledigt hat. Hat ihm davor gegraut, die Sünde der Welt als seine Last auf sich zu nehmen, so gab es für solches Grauen keinen angemesseneren Ausdruck, als *ευλαβεια*. Es ist die intensive Scheu vor dem Kelche, den sein Vater ihn trinken heißt, die uns sein Zagen erklärt und die ihn zur Bitte um Verschonung gedrängt hat. Und er ist erhört worden, — nicht so, daß ihm der Vater sein Anliegen gewährt, aber so, daß er des Grauens vor dem Kelch entledigt wird, daß er stark wird, die Bürde anf sich zu nehmen. Es erschien ihm ein Engel und stärkte ihn — da wird er der *ευλαβεια* ledig, beugt sich nieder und nimmt ohne Scheu — aber freilich nicht ohne ihre ganze Wucht zu fühlen (Agonie, Blutschweiß) — die Last der Sünde auf sich. So stimmt das gewonnene Resultat trefflich zur Aussage des Apostels im 7. Verse.

Vers 8 sagt uns, was es für ein Gehorsam war, den der Herr *καιπερ ων υιος* in Gethsemane gelernt hat. *Εμαϑε, αφ ων επαϑε την υπακοην* — sagt der Apostel; es handelt sich um einen bestimmten Gehorsam, den der Herr in Gethsemane gelernt hat, und die Worte *αφ ων επαϑεν* wollen nicht sagen, wie er den Gehorsam gelernt habe, sondern was es für ein Gehorsam war, den er gelernt hat und den er allein lernen konnte. „Lernen konnte der Sohn nur den Gehorsam, welchen der Vater kraft einer wesentlich neuen Zumutung von ihm begehrte; lernen mußte er ihn aber *καιπερ ων υιος*, wenn derselbe auf eine Forderung ging, gegen welche seine Natur sich unmittelbar widerstrebend

verhalten mußte." Wir können unter επαϑε την υπακοην im 8. Vers nur die Erfüllung des Gottesrats verstehen, nach welchem der Sohn die Sünde der Welt tragen sollte.

Eine Schwierigkeit gegen unsere Auffassung erhebt sich indeß aus den Worten des 7. Verses, wonach das Flehen des Beters gerichtet war: προς τον δυναμενον σωζειν αυτον εκ ϑανατου. Hat der Herr nicht um Abwendung des Todes gebetet, sondern um Verschonung mit der Last unserer Sünde, so fällt auf, daß Gott doch als der bezeichnet wird, der ihm vom Tode helfen konnte. Wird aber auch zugegeben, daß der Herr zwar nicht um Abwendung des Todes an sich, wohl aber um Abwendung seines Stachels, des Todes als Sündenstrafe, gebetet hat, so bezog sich sein inständiges Flehen doch gewiß nicht in erster Linie auf etwas Zukünftiges, sondern auf etwas, das jetzt geschehen sollte. Nicht zunächst der Gedanke an den erst am andern Tage bevorstehenden Tod hat ihn zittern und zagen und um Verschonung flehen lassen, sondern das Grauen vor der jetzt zu übernehmenden Last der Weltsünde, die ihm nach der Übernahme das Beten in der Agonie und den Blutschweiß auspreßt. Gewiß hat ihm auch schon in Gethsemane gegraut vor dem Stachel des Todes, aber hier, in dieser Stunde, handelt sichs noch nicht um das Erleiden unserer Sündenstrafe, sondern zunächst um das Übernehmen unserer Sündenlast. Daß Gott als der ο δυναμενος σωζειν εκ ϑανατου bezeichnet wird, nötigt uns zu keinem andern Ergebnis. Die Übernahme unserer Sünde geschieht ja lediglich zu ihrer Sühnung durch den Tod. Blieb ihm der Tod erspart, so auch die Übernahme der Weltsünde. Der ihn von dem einen erretten konnte, konnte es auch vom andern; der Apostel aber bezeichnet Gott als ο δυναμενος σωζειν εκ ϑανατου, weil der Tod das eigentliche Ziel ist, um deswillen die susceptio unserer αμαρτια nötig war. — Vielleicht aber lassen sich die Worte auch so fassen, daß dem Apostel dabei die faktisch erfolgte Auferstehung des Herrn vor Augen stand. Der Gott, der ihn nicht nur hätte retten können vom Tode, sondern ihn als ο δυναμενος in der Auferweckung εκ ϑανατου errettet hat, der konnte ihn auch, wie es

durch die Engelstärkung geschehen ist, befreien von der ευλαβεια vor unserer Sündenlast und ihn so erhören.

Daß die Sünde der Welt die Ursache all seines Leidens und so auch seines Seelenleidens in Gethsemane war, ist oft ausgesprochen worden. Gewöhnlich aber werden zur Erklärung desselben noch allerlei andere Momente herbeigezogen, wie das Grauen vor dem Leiden und Sterben, das Gefühl des Zornes Gottes, der Schmerz um sein Volk, wodurch das Verständnis des wunderbaren Vorgangs nicht gewinnt, sondern gestört wird. Es ist Steinmeyers Verdienst, nachgewiesen zu haben, daß sich das Zagen Jesu und sein dreimaliges Flehen vor der Engelstärkung und sein Beten in der Agonie und der Blutschweiß nachher durch nichts anderes erklären läßt, als durch die Größe unserer Schuld. Besonders wertvoll für das Verständnis unseres Abschnitts ist dabei die klare Unterscheidung dessen, was vor der Übernahme unserer Last steht: das Zagen und dreimalige Flehen und was ihr nachfolgt: das Beten in der Agonie und der Blutschweiß. Die Berichte der beiden ersten Evangelisten schließen sich so mit dem des Lukas zu einem vollständigen Bilde zusammen, und gerade bei unserer Auffassung erklärt sich auch am einfachsten das Fehlen unserer Erzählung bei Johannes. Daß die Geschichte nicht in die Komposition des Johannes-Evangeliums gepaßt hätte, wie Meyer meint, ist kein hinreichender Grund — auch Johannes hat uns Cap. 12, 27 von einer ähnlichen Stimmung berichtet und, wie Schulze in Zöcklers Handbuch sagt, „gegen die Hoheit seines Christusbildes verstößt nicht das vermeintliche Schwanken in Gethsemane, wie überhaupt nicht das wahrhaft Menschliche.“ Wohl aber erklärt sich daraus das Fehlen des Abschnitts bei Johannes, daß er schon zu Anfang seines Evangeliums in dem Worte des Täufers hingewiesen hat auf das Lamm, das die Sünde der Welt aufhebt und daher kein Interesse hatte, eine in der christlichen Erzählung so festgewurzelte Erzählung noch einmal mitzuteilen.

Nur kurz sei zum Schluß noch angedeutet, welch tiefen **ethischen Eindruck** der Kampf in Gethsemane gerade bei dieser Auffassung hervorbringt. Nach der alt-kirchlichen Erklärung, wonach der Herr in Gethsemane den Zorn Gottes und die Qualen der Hölle erduldet hat, scheint dieser Eindruck noch tiefer zu sein,

und Männer wie Rambach, Ludw. Harms, Löhe haben unsern Abschnitt in diesem Sinne trefflich behandelt. Doch fehlt der zu Grunde liegenden Theorie die biblische Begründung und die Behauptung, daß sich der heilige Sohn unter dem Zorne seines Vaters im Staube gekrümmt habe, ein Gegenstand seines Zornes gewesen sei, behält etwas Befremdendes, das den Eindruck wieder stört. — Noch viel weniger wird die Erklärung aus dem Vorgefühl des nahen Leidens und Sterbens den ethischen Eindruck verstärken. Wohl scheint sie gerade das für sich zu haben, daß sie das echt Menschliche im Bilde des Herrrn so energisch hervorhebt und den Vorgang, indem sie ihn aus der menschlichen Erfahrung zu erklären sucht, menschlich näher rückt. Daß der Herr nach seiner menschlichen Natur den Stimmungen von Freude und Traurigkeit und dem Wechsel menschlicher Empfindnngen zugänglich war, steht aber auch anderweitig aus vielen andern Stellen fest (vergl. Matth. 11, 25; Joh. 12, 27 u. a.) und braucht nicht erst aus dem Vorgang in Gethsemane nachgewiesen zu werden. Hier handelt sichs nicht um irgend ein Vorgefühl, sondern um ein wesentliches Stück des Erlösungswerkes, um eine folgenschwere That des ewigen Hohepriesters, um die Übernahme der zu sühnenden Sünde. Gerade so aufgefaßt, läßt uns diese Geschichte die tiefsten Blicke thun 1) in das Geheimnis seiner Person, 2) in die Tiefe seines Leidens und 3) in die Größe unserer Schuld.

Hier in Gethsemane in seiner tiefsten Erniedrigung zeigt sich 1. die göttliche Hoheit und Herrlichkeit des Herrn im hellsten Glanze. Nur der Heilige konnte sich so entsetzen vor der Last unserer Sünde. Nur die ewige Liebe konnte dies Entsetzen überwinden, nur der eingeborne Sohn in Kraft seiner ewigen Gottheit die furchtbare Last tragen.

Auch 2. die Tiefe seiner Leiden stellt uns unsere Geschichte so anschaulich wie keine andere vor Augen. Was während des Golgathaleidens in der Seele des Herrn vorging, ist uns verhüllt; nur das vierte Wort des Sterbenden läßt uns einen kurzen Augenblick hinter den Vorhang blicken. Hier in Gethsemane sehen wir ihn zittern und zagen, mit Gott ringen und beten, in der Agonie und blutigen Schweiß schwitzend.

Es ist aber auch 3. die ganze Größe unserer Schuld, die hier in Gethsemane offenbar geworden ist. Welch ein Greuel muß es sein, vor dem den Herrn so in innerster Seele schaudert, um dessen Abwendung er dreimal so flehentlich betet! Und wie furchtbar schwer muß die Last sein, zu deren Übernahme ihn der Engel stärken muß, die ihn in Agonie versetzt und ihm blutigen Schweiß auspreßt! Welch mächtiger Antrieb liegt in dieser Geschichte, bis aufs Blut zu bekämpfen und zu hassen, was dem Herrn solch schweres Leiden bereitet hat, aber welch' reiche Quelle des Trostes fließt auch in dieser Erzählung für alle die, welche von Herzen ihrem Bürgen anhangen und als sein Nachfolger Teil haben an den Früchten seines Todes und Lebens. In diesem Sinne sagt Luther: „Wir sollen an solchem Bild lernen, wie eine große, schwere Last es um die Sünde ist, weil sie den Sohn Gottes selbst dermaßen drückt und drängt, daß er zagt und blutigen Schweiß schwitzt. Wir arme Menschen sind durch die Sünde dermaßen verblendet und verderbt, daß wir unsern eigenen Schaden nicht genugsam erkennen, und achten die Sünde für einen sehr geringen Schaden, ja haben Lust und Liebe zur Sünde. Hier aber findest du einen solchen Spiegel, daß du von Herzen erschrecken mußt. — Wir sollen aber auch dieses Ölbergs uns trösten lernen. Wenn nach der Sünde der Satan kommt und die Sünde vormalt und dein Herz darüber martert und plagt, so fasse wiederum dies Bild des Ölbergs vor dich, halte dich an diesem Trost fest und sprich: es ist genug, daß mein Herr Jesus Christus also getrauert und gezagt hat, mit meinem Trauern richte ich nichts aus. Er aber hat mit solchem Trauern und Zagen das ausgerichtet, daß ich in ihm fröhlich sein, vor dem Tode mich nicht fürchten, sondern Gottes Gnade und ewiges Leben hoffen soll."

Albert Lange's Weltanschauung mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zur Religion und zum Christentum.

Von **Ernst Föhr**, Pfarrer in Oberböbingen, Dekanats Aalen.

Zu den interessantesten Erscheinungen des modernen Denkens gehören ohne Zweifel Albert Lange's philosophische Kundgebungen.

Die Beachtung, die seine Schriften in weiteren Kreisen und zwar in steigendem Maße gefunden, hat wohl ihren Grund nicht einzig in der überraschenden Neuheit und Originalität seiner Gedanken. Wenn Lange eine weitergreifende Bedeutung und eine tiefere, nachhaltigere Einwirkung auf die Gegenwart gewonnen hat, so ist das bestimmt dem Umstand zuzuschreiben, daß in ihm, wie wohl in keinem zweiten Zeitgenossen, der den modernen Menschen durch sein ganzes Leben begleitende Kampf um seine Weltanschauung, dieses Ringen nach einem festen Standort, nach einer Lösung und Ausgleichung der durch die Zeit gehenden und sie im Innersten aufwühlenden Gegensätze, dieser ganze tragische Kampf, der den Stolz und die Kraft, aber auch das Elend und den Jammer der Neuzeit ausmacht, einen klassischen und zugleich ergreifenden Ausdruck gefunden hat. Denn in seinen Schriften spiegelt sich nicht bloß die Gegenwart mit all den sie bewegenden und zerreißenden Streitfragen auf wissenschaftlichem, religiösem und sozialem Gebiet, sondern es tritt uns aus denselben auch entgegen ein tief erregtes Gemüt, das von diesen Gegensätzen der Zeit im Innersten bedrängt, mit Einsetzung aller Kraft einer Lösung zuringt und mit entschlossener Konsequenz den Weg betritt, der ihm als der letzte und einzig noch mögliche Ausweg erscheint.

Lange's Bedeutung geht darum weit über die Grenzen der philosophischen Zunftwissenschaft hinaus. Zwar die ausgedehnte Verbreitung, mit der E. v. Hartmann in der neuesten Auflage seiner „Philosophie" prunken kann, haben seine Anschauungen nicht gefunden. Er hat es verschmäht, den niedrigen Bedürfnissen einer blasierten und übersättigten Gesellschaft nach neuen Nervenreizen zu dienen; seine Schriften sind überhaupt nicht für das große

Publikum berechnet und die vor einigen Jahren erfolgte Veranstaltung einer billigen Volksausgabe seines größeren Werkes scheint uns ein Mißgriff zu sein, sofern dadurch wohl das Eindringen vereinzelter und abgerissener Lange'scher Gedanken in erweiterte Kreise befördert wird, was aber bei mangelndem Verständnis des Ganzen nur Unklarheiten, Verwirrungen und Mißverständnisse zur Folge haben kann. Denn eben die begriffliche Erfassung der Lange'schen Weltanschauung als einer ganzen und zusammenhängenden übersteigt die Fassungskraft des sogenannten gebildeten Publikums um ein Beträchtliches, sofern sie jedenfalls einen durch die Schule der Kant'schen Vernunftkritik hindurchgegangenen Leserkreis voraussetzt.

Dennoch ist der Einfluß Lange's eben im Zusammenhang mit dem Wiederaufleben der Kant'schen Philosophie, an deren Wiedererweckung Lange selbst den bedeutendsten Anteil hat, ein nicht zu unterschätzender. Seine Anhänger finden sich nicht bloß unter den eigentlichen Fachgenossen, sondern vorzugsweise auch in den sich immer mehr erweiternden Kreisen der Naturforscher, die aufgehört haben, blindlings zu dem Dogma des Materialismus zu schwören; und eine ganz besondere Beachtung verdient noch das lebhafte Interesse, das auf den Hochschulen von Seiten der Studierenden, vornehmlich der Theologiestudierenden, an Lange genommen wird.

Wir wollen es nun versuchen, den Gedankenentwicklungen Lange's nachzugehen und seine Weltanschauung in ihren Hauptpunkten darzustellen. Zuvor seien aber, da dieser Schriftsteller in ganz besonderem Maße auch unser persönliches Interesse in Anspruch nehmen darf, einige kurze biographische Notizen vorausgeschickt.

Am 28. September 1828 zu Wald bei Solingen, wo sein Vater J. P. Lange, der kürzlich verstorbene Professor der Theologie zu Bonn, Pfarrer war, geboren, starb er am 21. November 1875 zu Marburg, erst 47 Jahre alt. Aber welch' ein reiches, vielbewegtes Leben schließt nicht dieser verhältnismäßig kurze Zeitraum in sich!

Wir Deutsche haben uns vermöge einer eigentümlichen Ideenassoziation daran gewöhnt, unter einem Philosophen einen Professor

zu denken, der mit aufgehobenem Zeigefinger deduzierend und demonstrierend auf dem Katheder steht. Lange gehörte — in diesem Stück, wie noch in manchen anderen Beziehungen an die englischen Philosophen erinnernd — mit dem größten Teil seiner Thätigkeit dem praktischen Leben an.

Ursprünglich Gymnasiallehrer, dann Redakteur verschiedener Zeitungen, Handelskammersekretär zu Duisburg, dabei thätig für Bildung von Arbeitervereinen und für Hebung des Turnunterrichts, später Leiter einer Buchdruckerei und Buchhandlung zum Zweck der Verbreitung von Volksschriften; in Winterthur Stadtrat, Bankrat und Forstinspektor, dazwischen unermüdlich schriftstellernd, in philosophische, nationalökonomische und besonders auch in pädagogische Zeitschriften, wie z. B. in die „Schmid'sche Encyclopädie der Pädagogik“ umfangreiche und gewichtige Beiträge liefernd, wurde er erst 1873 nach einer vorausgegangenen kurzen Professur in Zürich, schon den Todeskeim eines schweren, unheilbaren Leidens in sich tragend, durch Minister Falk nach Marburg als Lehrer der Philosophie berufen.

Dieser umfangreichen und vielverzweigten Thätigkeit des Mannes entsprach auch das umfangreichste, gründlichste und solideste Wissen. Von seiner feinen und gründlichen philologischen Schulung zeugt eine seltene schriftstellerische Gewandtheit, ein Stil von wunderbarer Einfachheit, Natürlichkeit und Leichtigkeit, eine musterhaft klare Gedankenentwicklung mit einer stets den Nagel auf den Kopf treffenden Ausdrucksweise.

In den modernen Wissenschaften war er vollständig zu Hause, wohl mehr, als die meisten gleichzeitigen Philosophen. Naturforscher, wie Helmholz und Du Bois Reymond, haben sein Urteil hochgeschätzt und letzterer hat ausdrücklich Lange's frühen Tod als einen schweren Verlust für die Wissenschaft bezeichnet.

Nicht minder war Lange befähigt, ein Wort mitzusprechen in den zeitbewegenden sozialen und wirtschaftlichen Fragen, denen er einen auf der genauesten, bis ins Detail gehenden Einsicht beruhenden klaren Blick und zugleich die wärmste Teilnahme entgegenbrachte.

Daß Lange in allen philosophischen Disziplinen nicht bloß sattelfest und mit der Geschichte der philosophischen Entwicklung

aufs genaueste vertraut war, sondern auch als selbständiger Denker und Forscher sich erwies, darf nicht erst gesagt werden.

Den ganzen Reichtum seines Wissens, wie sein zusammenfassendes Urteil über die tiefsten Probleme der Wissenschaft des Lebens hat er aber in seine „Geschichte des Materialismus" hineingearbeitet. Den Titel „Geschichte des Materialismus" führt dieses Buch freilich nicht ganz mit Recht, sofern Titel und Inhalt sich nicht vollständig decken, wie das Lange selbst zugesteht. Ein rein geschichtliches Werk ist es auf keinen Fall, sofern die geschichtlichen Darstellungen der materialistischen Systeme fast nur als Mittel erscheinen, um an dieselben weitgehende Reflexionen, in denen wir den eigenen Standpunkt des Verfassers erblicken dürfen, zu knüpfen. Eine Darstellung der Lange'schen Anschauungen bietet aus eben diesen Gründen die größte Schwierigkeit, weil der Darsteller genötigt ist, Lange's abschließende Ansicht aus den verschiedensten Orten seines Werkes, aus oft nur gelegentlichen und zerstreuten, vielfach nicht über aphoristische Bemerkungen hinausgehenden Andeutungen zusammenzulesen und zu verknüpfen.

Die Anziehungskraft aber, die trotzdem dieses Buch wohl auf jeden Leser übt, eine Anziehung, die sich bei vielen zu einer Art von Begeisterung gesteigert hat, findet ihre Erklärung darin, daß sich hier zwei Stücke vereint finden, die wir sonst nur getrennt zu finden gewohnt sind: nämlich ein klarer, ruhiger, konsequenter, gerader, alles Krumme, Verschworene, alles Nebelhafte und Phrasenhafte hassender, unerbittlich scharfer, nüchterner Verstand, gepaart mit dem edelsten, der Menschheit Angst und Wehe tief fühlenden und für alles Ideale hochbegeisterten warmen Herzen.

Und jeder dieser beiden Seiten zu ihrem vollen Recht zu helfen, keine auf Kosten der andern zu vernachlässigen, sowohl den Forderungen des Verstandes Genüge zu leisten, als auch die Ansprüche des Herzens zu befriedigen und den endlosen Streit zwischen diesen beiden Antrieben unserer menschlichen Natur und den daraus hervorgehenden einander widerstreitenden Weltanschauungen zu einem Austrag zu bringen, dahin geht am Ende die letzte Tendenz alles Lange'schen Philosophierens.

Wer aber einmal zu der Ueberzeugung gekommen ist, daß jene tiefe Kluft, die zwischen Verstand und Gemüt, zwischen Glauben

und Wissen, zwischen den Ergebnissen der Wissenschaft und den Bedürfnissen des Herzens klafft, unser größtes Unglück ist, die eigentliche Herzkrankheit unserer Zeit, unseres Lebens, wer das innerste Bedürfnis fühlt, diesen „garstigen Graben" bei sich und bei andern überbrückt zu sehen, der wird mit Freuden einen Mann begrüßen, der diesem innersten Bedürfnis Genüge zu leisten verheißt.

Schroffer denn je sind die uralten Gegensätze, die unter verschiedenen Namen zu allen Zeiten die Menschheit bewegten, unter den Namen des Idealismus und Materialismus zum Kampf wider einander aufgestanden und haben in diesem Kampf eine so bestimmte und bewußte Ausprägung gefunden, wie zuvor niemals.

Wieder steht auf der einen Seite die Weltauffassung des kalten, nüchternen Verstandes, sich stützend auf die breite, sichere Basis der Naturwissenschaften mit dem täglich sich mehrenden Reichtum des bestimmtesten Wissens und der zwingenden Ueberredungskraft sinnlich-anschaulicher Thatsachen, rücksichtslos verurteilend alles, was sich nicht vor dem Richterstuhl des Verstandes und der Sinne zu legitimieren weiß.

Und dem gegenüber steht auf der andern Seite die Weltauffassung des Gemüts mit den unabweisbaren Ahnungen und Ueberzeugungen eines Uebersinnlichen; mit dem unverrückbaren Glauben an die Geltung und Macht der die Sinnenwelt beherrschenden und über sie hinausgreifenden Ideen, unverbrüchlich, allen zudringlichen Einreden des Verstandes zum Trotz festhaltend an dem idealen Weltbild, dessen Zusammenklang mit der innersten Stimme des Herzens auch als die beste Bürgschaft für seine Wahrheit erscheint.

All die Kämpfe der Gegenwart, all die mannigfaltigen einander widerstreitenden Bestrebungen und zwar nicht bloß auf dem theoretischen, sondern auch auf dem praktischen Gebiet lassen sich im letzten Grund auf diese beiden entgegengesetzten Weltanschauungen zurückführen.

An Versuchen, diese schroffen Gegensätze zu vermitteln, hat es nun freilich zu keiner Zeit gefehlt; aber dieselben bestanden doch meist in jener Schwächlichkeit, Halbheit und Verzagtheit, da man marktend und abwägend bald der einen, bald der andern Seite zerstückelte Zugeständnisse macht und damit nur ein elendes

Flitterkleid aus bunten Lappen herstellt, das schon am andern Tage wieder der Reparatur bedarf, weil die heterogenen Stücke nicht zu einander passen und nicht an einander haften wollen. Solcher Vermittelungsversuche, die wie laues Wasser schmecken, ist unsere Zeit herzlich überdrüssig geworden.

Und von der Verzagtheit wendet sich auch hier das Menschenherz zum Trotz. Jener Schwächlichkeit und verzagten Halbheit stellt es gegenüber als die einzig mögliche Lösung, die noch im Labyrinth der Widersprüche möglich sei, den Heroismus einer stolzen Entsagung, der sich dazu versteht, entschlossen Verzicht zu leisten auf die eine oder andere Hälfte der uns bedrängenden Forderungen, also zu verzichten entweder auf die Befriedigung der Bedürfnisse des Gemüts oder auf die Befriedigung der Ansprüche des Verstandes, da die Befriedigung des einen notwendig die Befriedigung des andern ausschließe.

So wird denn auf der einen Seite das Losungswort, wie es ein Stimmführer dieser Richtung (L. Feuerbach) formuliert hat, ausgegeben: „Weil wir von der übersinnlichen Welt nichts wissen können, so wollen wir auch von ihr nichts wissen, und damit Punktum . . .“ und ein anderer (H. Czolbe) hat als neuen kategorischen Imperativ aufgestellt: „Begnüge dich mit der gegebenen Welt“ und hat zugleich jedes Hinausgehen über diese gegebene Welt als unmoralisch, als Mangel an Demut, als sträfliche Unbefangenheit und Eitelkeit charakterisiert.

Auf der andern Seite zieht man sich vor den immer zudringlicher werdenden Einreden des Verstandes mit seinen schwer widerlegbaren Argumenten in die innere Welt des Gemütes und Glaubens zurück und verwahrt sich in dieser sichern Burg so gut wie möglich vor dem scharfen Luftzug der alles zerstörenden Wissenschaft, treu daselbst hütend den teuern Schatz und kühl ablehnend oder völlig ignorierend, was auch indessen die Wissenschaft im Einzelnen und Ganzen schaffen und gestalten mag.

Es ist klar, daß dieser Heroismus, der dem entsagt, dem nie entsagt werden kann, auf der einen wie auf der andern Seite ein gebrechlicher ist. Eine völlige Ablehnung der Ansprüche, sei es des Verstandes oder des Herzens, ist ohne den tiefsten innern Zwiespalt einfach undenkbar und kein Teil kann bei dieser Ver-

zichtleistung seines Besitzes froh und des bösen Gewissens, sei es des Kopfes oder des Herzens, los werden.

Darum wird immer von neuem wieder der Versuch gemacht werden, beiden Teilen ihr Recht zu wahren und wenn möglich zu zeigen, wie wenig unauflöslich der Widerspruch ist, in welchen sie unentwirrbar verwickelt erscheinen.

Der Lösungsversuch nun, der uns bei Lange entgegentritt, vermeidet sowohl jene prinziplose schwächliche Halbheit und unklare Vermischung, als auch die eben charakterisierte, aus der völligen Verzweiflung an einer möglichen Versöhnung hervorgegangene Voreiligkeit einer wie eine Pistole vor die Brust gesetzten Alternative oder Wahlentscheidung zwischen beiden Richtungen.

Aufs bestimmteste und schärfste will Lange die beiden Standpunkte auseinander halten und jedem Teil sein ihm zukommendes, genau abgegrenztes Gebiet anweisen, um innerhalb desselben jedem sein ganzes und volles Recht geben zu können, dem Verstand, was des Verstandes und dem Herzen, was des Herzens ist; und eben durch solche klare Gebietsteilung, wie durch den Nachweis der innern Notwendigkeit und Gleichberechtigung der beiderseitigen Ansprüche hofft er ein friedliches Zusammenbestehen beider Richtungen und eine Lösung des alten, nie geschlichteten Streites zu ermöglichen.

Dieses Rezept einer Gebietsteilung ist nun freilich nicht neu und schon oft probiert worden.

Wenn es bisher ohne Erfolg blieb, so lag der Grund gewiß nicht an der Wahl des Mittels, das entschieden das einzig richtige ist, sondern darin, daß die Frage über die gegenseitige Begrenzung der beiden Gebiete in prinzipløser Weise bald durch kategorische Machtsprüche, bald unter dem Einfluß wechselnder veränderlicher Stimmungen entschieden wurde.

Der Versuch Lange's unterscheidet sich von den bisherigen darin, daß er nicht auf dem Wege diktatorischen Befehlens oder unter dem Eindruck wechselnder Gefühlspostulate, sondern auf dem Wege einer kritischen Vermittlung, geleitet von einem klaren, durch alle einzelnen Untersuchungen unverrückbar festgehaltenen Ausgangspunkt, zu seinen Resultaten gelangt, die dann freilich auch von den bisherigen wesentlich verschieden sind.

Welches ist nun dieser Ausgangspunkt der Lange'schen Untersuchungen?

Indem Lange die beiden entgegengesetzten Weltanschauungen in eingehender psychologischer kenntnistheoretischer Analyse auf innere Triebwurzeln zurückführt und in den Richtungen des Materialismus und Idealismus nur die Spiegelbilder erblickt, in denen unsere psychische Organisation uns gegenständlich wird, hat er seinen Standpunkt klar als den kritischen oder erkenntnistheoretischen gekennzeichnet. Die Probleme des Materialismus und Idealismus sind weder naturwissenschaftliche, noch metaphysische Probleme, sondern im Grund erkenntnistheoretische Fragen und nur von diesem Standpunkt aus richtig zu begreifen und zu beurteilen.

Und gewiß mit dieser kühnen, an Kant sich anlehnenden Wendung, die wieder an das Verfahren des Kopernikus erinnert, der die beobachteten Bewegungen der Himmelskörper nicht in den Gegenständen des Himmels suchte, sondern in den Zuschauer hineinverlegte und aus ihm heraus sie erklärte, ist ein höherer Standort gewonnen, von dem aus das gewöhnliche Hin- und Herreden über Materialismus und Idealismus als ein leeres, unfruchtbares Gezänke erscheint, von dem aus aber auch eine Lösung des schwierigen Problems möglich sein muß. Denn es ist einleuchtend, daß, wenn einmal die innerlichen Faktoren, die jenen auseinandergehenden Richtungen zu Grunde liegen, nach der Tragweite ihres Vermögens, nach dem Umfang ihrer Geltung erkannt sind, es nicht mehr so schwierig sein kann, jedem Teil sein entsprechendes Gebiet, das Reich seiner Geltung und Berechtigung zuzuweisen.

Aus dem Bisherigen ist nun auch die Frage, welcher Richtung in der Philosophie Lange angehört, schon entschieden. Es ist Kant, der uns in Lange in neuem und zwar modernem Gewand entgegentritt. Lange selbst hat sich unumwunden zur Jüngerschaft Kants bekannt und von Anfang an als einen begeisterten Kantianer gezeigt, indem er das aus dem metaphysischen Rausch der schelling-hegelischen Philosophie zur Nüchternheit erwachte Geschlecht mit aller Entschiedenheit auf den großen Königsberger Philosophen, dessen Standpunkt noch niemals als ein überwundener habe bezeichnet werden können, zurückwies und für Deutschland die schneidige

Parole ausgab: „Auf Kant zurück.“ Und es kann Lange nicht bestritten werden, daß er die schweren Waffen Kants, denen er noch weitere, aus den Werkstätten der modernen Naturwissenschaften entnommen, hinzugefügt, mit einer Leichtigkeit und Sicherheit geführt hat, wie zuvor niemand.

Dieser enge Anschluß Lange's an Kant läßt uns — wenn wir jetzt den Lange'schen Anschauungen näher treten — schon zum voraus annehmen, daß bei ihm ebenso wie bei Kant weniger ein neues metaphysisches System, überhaupt eine abgeschlossene Weltanschauung zu erwarten ist, als vielmehr eine Theorie des Erkennens, eine Methode der Welterklärung, eine Anleitung, sich zu orientieren und zurechtzufinden in dem Widerstreit der sich bekämpfenden Anschauungen.

Der Ausgangspunkt und Schwerpunkt alles Lange'schen Philosophierens, der alle einzelnen Ausführungen durchwirkende Grundgedanke ist das erkenntnistheoretische Prinzip; und wo die Fähigkeit nicht vorhanden ist, dieses Prinzip bis ins Einzelne hinein festzuhalten, da können die Lange'schen Schriften nur Veranlassung zu groben Mißverständnissen geben.

Versuchen wir es denn, dem von Lange selbst nicht in zusammenhängender Weise behandelten schwierigen Problem einen kurzen und zusammenfassenden Ausdruck zu geben, so werden wir vielleicht dem Verständnis desselben am besten und raschesten näher rücken, wenn wir gleich auf die Beantwortung der Frage, die eine Grundfrage der Erkenntnistheorie bilden muß, hinzielen. Diese Frage lautet nach Kant'scher Formulierung: „Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ d. h. vermögen wir mit unsern Erkenntnismitteln den Kreis der gegebenen Wirklichkeit zu überschreiten und das allen Erscheinungen zu Grunde liegende Transzendente, also das „Ding an sich“ wissenschaftlich zu erfassen?

Der Beantwortung dieser Frage muß natürlich eine Analyse der Werkzeuge unserer Erkenntnis nach ihrem Ursprung, nach der Natur ihrer Funktionen und nach ihrem Verhältnis zur gegebenen Wirklichkeit vorangehen, damit sodann von hier aus auch die Tragweite ihrer Geltung bestimmt werden kann.

In dieser Untersuchung geht Lange im Allgemeinen die Wege Kants.

Kant hat in eindringender Analyse zu beweisen unternommen, daß die Werkzeuge unserer Erkenntnis rein subjektiver Abkunft und Natur seien, sofern vor aller Erfahrung subjektive, nur uns angehörige Formen der Anschauung und des Verstandes in uns sich angelegt finden, die uns nötigen, so zu erfahren, wie wir erfahren, so zu denken, wie wir denken, die unsere Erfahrung in einem Grade formen und bestimmen, daß nach dem bekannten paradox klingenden Satze Kants im Erkennen die Dinge sich nach uns richten, nicht wir nach ihnen, daß also unsere Anschauungen, wie der ganze begriffliche Zusammenhang, in den wir dieselben bringen, das Produkt unserer geistigen Einrichtung sind.

Aber während Kant die apriorischen Formen der Anschauung, durch die wir das gegebene Empfindungsmaterial zu bestimmten Anschauungsbildern formen, sowie die apriorischen Formen des Verstandes, durch die wir die Anschauungen in das Netz der Begriffe oder Kategorien einordnen, eingehend untersucht hat, hat er es unterlassen — wenn er auch diesen Punkt nicht völlig übersehen hat — die Sinnesempfindungen selbst, das Material aller bildlichen Veranschaulichung und begrifflichen Verarbeitung, näher zu analysieren und auch hier die apriorischen Formen oder Gesetze, durch welche auch die Empfindungsvorgänge bestimmt werden, nachzuweisen. Diesen letzteren Punkt nun hat Lange mit besonderer Vorliebe ergriffen und gestützt auf die modernen Naturwissenschaften gezeigt, wie die Physiologie der Sinne und der Sinnesempfindungen den Kant'schen Grundgedanken, daß die Welt nur Erscheinung und Vorstellung sei, aufs glänzendste rechtfertigen.

Aber das Verdienst Lange's besteht nicht blos darin. daß er den Waffen der Kant'schen Kritik eine neue hinzugefügt hat, sondern vielleicht mehr noch darin, daß er den schwerfälligen Kantschen Erkenntnisapparat wesentlich vereinfacht hat, indem er die apriorischen Elemente der Sinnlichkeit und des Verstandes, diese beiden Hauptstämme der Erkenntnis, die Kant streng von einander geschieden, ja auseinander gerissen hatte, und ebenso die Vernunftideen, die Kant wiederum von jenen beiden Gebieten durch eine breite Kluft getrennt hatte, aus einem gemeinschaftlichen Prinzip, aus einer gemeinsamen Grundwurzel ableitete.

Lange führt nämlich alles das, was der Mensch Eigenes und

nur ihm Angehöriges zu der ihm von außen aufgedrungenen Gegebenheit hinzufügt und hinzuschafft, das alles menschliche Auffassen und Erkennen durchwaltende Streben, das Gegebene zusammenzufassen, zu verknüpfen, zu ordnen, zu harmonisieren und zu idealisieren, zurück auf einen Trieb, den er den synthetischen nennt und den er als die Fundamentalfunktion, als die sicherst erkannte Grund- und Triebwurzel der menschlichen Psyche bezeichnet. Und wenn er diesen Trieb noch weiter den schaffenden, bauenden, architektonischen, zusammenfassenden, harmonisierenden, idealisierenden nennt, so wird das nach dem Gesagten wohl verständlich sein.

Dieser Trieb nun ist nach Lange beständig wirkend, in den gewöhnlichsten und einfachsten Sinneswirkungen so gut, wie in den höchsten geistigen Funktionen der Vernunftthätigkeit.

Also schon in den Sinnesfunktionen!

Der naive Sinnenglaube wähnt in den Sinneseindrücken äußere Gegenstände wahrzunehmen, wie sie als unabhängig von uns vorhanden gedacht werden. Die Sinnesphysiologie aber lehrt uns, daß die von uns wahrgenommenen Sinnesqualitäten nicht den Dingen angehören, sondern aus unserer menschlichen Organisation resultieren, daß also der Klang keine Eigenschaft der schwingenden Saite, die Farbe keine Eigenschaft der schwingenden Ätherteilchen, Geruch, Geschmack nicht in den Stoffen ist, sondern daß die Empfindung dieser Qualitäten erst in uns entsteht. Die Sinnesempfindungen sind also etwas ganz anderes, als die sie veranlassenden äußern Reize; ihre Qualität ist durchaus abhängig von der Qualität unserer Sinnesorgane, ja von unserer menschlichen Einrichtung überhaupt. Und zudem fassen die Sinne weit nicht alles auf, was außer uns ist, sondern greifen als Sonderungs- oder Abstraktionsorgane nur einzelne wenige Seiten der unendlichen Wirklichkeit der Welt für uns heraus.

Dasjenige nun, was diese Auswahl leitet, dasjenige, was die Uebersetzung der äußern Affektionen in etwas ganz anderes, in unsere Empfindungsqualitäten bewirkt, das, was macht, daß die Luft- und Ätherschwingungen uns als Klang und Farbe erscheinen, das, was den stummen und finstern Kosmos in uns aufleuchten und in Harmonieen erklingen läßt, das ist nichts anderes, als eine Wirkung des schon in den Sinneseindrücken, die uns

gewöhnlich als ein rein passives Erleiden erscheinen, unbewußt wirkenden, schaffenden, gestaltenden, umbildenden und aus der allgemeinen Welt eine besondere Welt für uns herausschaffenden synthetischen Triebs.

So fassen wir also schon durch die Sinne die Welt durchaus subjektiv auf; anders organisierten Wesen müßte sie auch wesentlich anders erscheinen. Der Gedanke aber, der sich durch die ganze Geschichte des menschlichen Denkens hindurchzieht, der uns schon bei den Denkern des alten Indiens und Griechenlands begegnet, daß diese Erscheinungswelt nicht die wirkliche, sondern nur das unvollständige und durch unsere Subjektivität veränderte Abbild einer andern Welt der wahren Objekte sei, dieser Gedanke ist durch die Ergebnisse der neueren Sinnesphysiologie aus dem Stadium einer Ahnung und Hypothese in den Rang einer gesicherten Thatsache eingerückt.

Derselbe synthetische Trieb, der schon die Sinnesempfindungen durchwirkt und bestimmt, ist es nun auch, der auf den höheren Gebieten der Anschauung und des Verstandes — und hier dürfen wir, auf Kant zurückweisend, uns kürzer fassen — seine synthetischen Funktionen übt, indem er die einzelnen Sinneseindrücke in ein Ganzes zusammenfaßt, die räumliche Gestalt entwirft und die Anschauungsbilder konstruiert, indem er weiter das Anschauungsmaterial ordnet, verknüpft und in Beziehungen setzt nach den Kategorien der Substanz und Kausalität, nach den Relationen von Subjekt und Prädikat, von Ursache und Wirkung.

Hier einen Augenblick Halt! Was folgt aus diesem Walten des synthetischen Triebs in aller erkennenden Thätigkeit, was aus der hieraus nothwendig sich ergebenden subjektiven Natur und Verfahrungsweise unserer Erkenntnismittel für das menschliche Erkennen, überhaupt für die Geltung, für die Tragweite desselben?

Wir fragen noch nicht: Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Wir fragen zunächst nur: Ist denn unter diesen Umständen auch nur eine Wissenschaft der sichtbaren Welt und Natur denkbar?

Wenn wir unter der Welt der Wirklichkeit ein uns äußerliches und völlig von uns unabhängiges Dasein verstehen und der Wissenschaft die Aufgabe stellen, dieses Dasein, wie es abgesehen

und unabhängig von unserer Auffassung vorhanden ist, zu erfassen und zu erklären, so ist eine solche Wissenschaft für uns ein Ding der Unmöglichkeit. Ein von uns unabhängiges und dennoch von uns erkanntes Dasein kann es für uns gar nicht geben. Denn giebt es ein solches von uns unabhängiges Sein, so erleidet es durch das Eingehen in unsere Auffassung ja eine völlige Umwandlung; anders aber, als in unserer Vorstellung, ist die Welt nie und nirgends für uns vorhanden; wir können niemals uns selbst entfliehen und einen transsubjektiven Standort uns erobern; wie wir uns auch drehen und wenden mögen, wie weit wir auch zu den vermeintlich letzten Elementen des Seins zurückgehen mögen, auch diese sind immer wieder Produkte unserer Vorstellung.

Es giebt also keine absolute Wirklichkeit für uns, sondern nur eine Wirklichkeit, wie sie eben für uns ist. Unsere Welt ist nur eine Welt der Erscheinung, weil die Welt unserer Vorstellung. Wirklichkeit ist für uns eben das, was aus der Allgemeinheit und Notwendigkeit unserer Organisation im Zusammenwirken mit den äußeren Affektionen hervorgeht. Wir haben stets nur das Produkt dieser beiden Faktoren, des innern und des äußern. Den einen oder den andern rein für sich zu ergreifen, ist uns nicht möglich, weil beide immer nur mit und durch einander vorhanden sind und sich gegenseitig bedingen. Es giebt also für uns auf der einen Seite keine reine Wirklichkeit, weil dieselbe als unsere Vorstellung immer mit unseren eigenen Zuthaten gemischt ist; es giebt aber auch, was wohl zu beachten, auf der andern Seite keine reine Erkenntnis, d. h. die Erkenntnisformen, die synthetischen Formen, unter denen wir die Welt anschauen und begreifen, sind, abgesehen von den Objekten, abgesehen von der Erfahrung, gar nichts, als leere Formen; sie sind also nicht, wie es oft bei Kant den Anschein hat, selbständige, für sich bestehende fertige Formen oder Begriffe, sondern sie entwickeln sich erst an und mit der Erfahrung, sind nur für den Erfahrungsgebrauch angelegt und nur durch Erfahrung fähig, uns wirkliche und sichere Kenntnisse zu liefern; abgerissen von den Gegenständen möglicher Erfahrung, verlieren sie ihre Giltigkeit und Sicherheit und stürzen uns in den weiten Ozean des Scheins, in das uferlose Meer der wechselnden Meinungen und Irrtümer.

Auf die Frage nun: „Ist eine Wissenschaft der Welt und der Natur möglich?" würde jetzt die Antwort lauten: Ja, es ist eine solche Wissenschaft möglich, aber ihr Gebiet ist nicht die Welt an sich, die von uns unabhängige Welt, sondern nur die Welt der Erscheinung. Auf diese Welt unserer Erfahrung sind wir, sind unsere Erkenntnismittel angelegt und darum können wir uns auch nur innerhalb derselben mit unserer Erkenntnis bewegen und zurechtfinden.

Die phänomenale Welt ist die Welt der Wissenschaft, was aber diesem Phänomen eigentlich zu Grunde liegt, das „Ding an sich" ist dem wissenschaftlichen Erkennen für immer unzugänglich. Es ist die Natur unserer Erkenntniseinrichtung selbst, die uns diese Erkenntnis verwehrt. Die Frage: „Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" muß hiemit verneint werden.

Aber eben über diese phänomenale Welt, über diese empirische Gegebenheit hinaus drängt mit unbegreiflich wunderbarer Gewalt der synthetische Trieb in seinen letzten und höchsten Funktionen. Der in den der empirischen Wirklichkeit zugewendeten Funktionen des Verstandes und der Sinne unbewußt und unwillkürlich, mit gesetzmäßiger Notwendigkeit waltende Trieb wird zum freien, zum ungebunden schaffenden, dichtenden und frei gestaltenden, indem er, von der Fessel der Sinnenwelt sich losreißend, einzig geleitet von geheimen Ahnungen und sehnsüchtigen Wünschen, über der seinen Anforderungen niemals genügenden Erfahrungswelt eine eigene Welt sich aufbaut, in der das Gemüt als in seiner wahren Heimat befriedigt ruht und von der aus es auch die gegebene Welt, selbst die starrste und sprödeste Wirklichkeit unter die Kraft seiner Ideale zu beugen sucht.

Die herrlichsten Schöpfungen des menschlichen Geistes auf den Gebieten der Kunst, Poesie und Spekulation, alles Hohe, was Menschenherz erhebt, alles Schöne, was Menschenbrust durchbebt, hat seine Wurzel in diesem Trieb, der identisch ist mit dem philosophischen Trieb, dem „ερως" Platos.

Aber man mag nun diese Produkte der frei schaffenden Synthesis schön, herzerhebend nennen, man mag ihnen die höchste Kraft sittlicher Veredlung und Reinigung und ästhetischer Befriedigung und Beseligung zugestehen, man mag für die Ideen

schwärmen — Wahrheit im Sinne empirischer Wirklichkeit kommt ihnen nicht zu. Sie sind freie Gedankenschöpfungen, schöne Phantasiegebilde; sobald sie mehr sein wollen, so oft sie objektive Giltigkeit und wissenschaftliches Ansehen sich vindizierten und in den Gang und in die Entwicklung der empirischen Wissenschaften regelnd und beherrschend eingreifen wollten, haben sie sich immer nur als Hemmnisse und Irrlichter erwiesen.

In diesen kurzen Ausführungen hoffen wir die erkenntnistheoretischen Anschauungen Langes nach ihren wesentlichsten Zügen dargelegt zu haben.

Es giebt, wenn wir das Bisherige zusammenfassen, für uns zwei Welten, die streng auseinanderzuhalten sind. Die eine ist die Welt der Erfahrung, die andere die Welt der Ideen; die eine ist die Heimat der Sinne und des Verstandes, die andere ist die Heimat des Geistes und des Gemüts. Die Welt der Erfahrung bietet dem auf sie angelegten Verstand sicheres Wissen innerhalb der Grenzen der Erfahrung; die selbstgeschaffene Idealwelt giebt nur Dichtung unbeschadet ihres hohen, ja höchsten Wertes für die höhere Lebensgestaltung.

Versuchen wir es nun, die Konsequenzen dieser allgemeinen Langeschen Anschauungen im besondern zu ziehen, indem wir die beiden besondern Gebiete in strengster Sonderung ins Auge fassen und zunächst für die Welt der Erfahrung zeigen, wie und inwieweit in derselben Wissenschaft möglich ist, indem wir also Methode, Umfang und Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis angeben, um sodann auch die Berechtigung und den hohen Wert des andern Gebietes, der Welt der Ideen festzustellen.

Die Methode der Wissenschaft, ihre Weise, das Gegebene zu erfassen und zu begreifen, ist durchaus abhängig von der Beschaffenheit des Werkzeugs, auf das wir im Erkennen angewiesen sind, also von der aus der Einrichtung unseres Intellekts mit Notwendigkeit sich ergebenden Funktionsweise des Verstandes.

Die beiden Kategorien nun, in denen unser Verstand einmal zu denken gezwungen ist, sind die Kategorien der Substanz und der Kausalität.

Die Kategorie der Substanz nötigt uns fortwährend, die Mannigfaltigkeit des Gegebenen, der Erscheinungen auf eine Substanz, auf

ein letztes, nicht weiter auflösbares Element zurückzuführen, und da der Verstand nur auf die Erfahrungswelt angelegt ist, so hat die Wissenschaft diese letzten Elemente nur innerhalb der empirischen Welt zu suchen.

Um aber diese letzten Elemente der Wirklichkeit aufzufinden, muß der Verstand abstrahieren von dem, was der Mensch kraft seiner synthetischen Thätigkeit zu der Gegebenheit hinzugeschaffen und hinzugedichtet hat, und weil in der That lange vor dem Beginn jeder wissenschaftlichen Untersuchung die ganze Erscheinungswelt teils von dem unwillkürlich und unbewußt waltenden, teils von dem frei schaffenden und dichtenden synthetischen Trieb, von menschlichen Wünschen, Ahnungen und Hoffnungen okkupiert, durchflochten, durchdrungen und durchseelt ist — man denke nur an die jeder wissenschaftlichen Forschung vorangehende mythologische Weltbetrachtung und Weltbeseelung, — so muß notwendig die Wissenschaft, der es nicht um Dichtungen und geistreiche Reflexionen über die Dinge, sondern um Ergründung des wirklichen Sachverhalts zu thun ist, ihre schwere Arbeit damit beginnen, den Kern der Wirklichkeit aus den subjektiven Umdichtungen und Umspinnungen herauszuschälen. Ihre Methode muß also das gerade Gegenteil der Synthesis sein, nämlich die Analysis, d. h. die beständige Zertrümmerung der synthetischen Formen, unter denen wir von Kind auf die Welt anzuschauen gewohnt sind, die beständige Auflösung des Ganzen und Zusammengesetzten in einzelne einfache Elemente.

Aber was bleibt denn bei solcher Analysis am Ende noch übrig von der lebendigen, beseelten, farbenhellen, tönenden Welt, wenn alles, was wir in sie hineingetragen, wieder aus ihr herausgenommen ist? Nichts als der nackte, qualitätslose Stoff, die Materie, eine Welt von farb- und klanglosen, schwingenden Atomen. Das eigenschaftslose Atom ist das letzte Element, auf das der zergliedernde Verstand am Ende mit Notwendigkeit geführt wird durch die Kategorie der Substanz.

Die andere und für die Wissenschaft noch wichtigere Kategorie des Verstandes ist die Kausalität. Die Kategorie der Kausalität nötigt uns, für alle Veränderung, für alles Werden und Geschehen in der Welt Ursachen anzunehmen, und da diese Kategorie, die

unserer ganzen Erfahrung zu Grunde liegt, nur im Erfahrungsgebiet Giltigkeit hat, so sind diese Ursachen auch nur innerhalb der empirischen Welt zu suchen.

Die ganze Mannigfaltigkeit der Weltentwicklung auf gesetzmäßig wirkende letzte empirische Ursachen oder Elementarkräfte zurückzuführen, die ganze Erscheinungswelt in ein unzerreißbares System, in einen undurchbrechbaren Mechanismus von Ursache und Wirkung zu bringen, das ist Aufgabe und Ziel der Wissenschaft. Begreifen heißt gar nichts anderes, als Zurückführung aller Erscheinungen und Vorgänge auf die innerhalb der Erfahrungswelt gegebenen letzten Elemente und ihre gesetzmäßig wirkenden Kräfte.

Und mit dieser Zurückführung, mit dieser Einsicht in die durchgängige Notwendigkeit und gesetzmäßige Abfolge alles Geschehens aus jenen letzten Prinzipien heraus ist die Welt, soweit dies überhaupt möglich ist, wissenschaftlich erklärt; damit ist auch das Kausalitätsbedürfnis des Verstandes, dessen Element, in dem er allein leben und sich bewegen kann, die Notwendigkeit ist, befriedigt; wo der Faden der Kausalität abreißt, da hat der Verstand nichts mehr zu schaffen, da hört die Wissenschaft auf, da fängt das Reich der Dichtung an.

Die teleologische Welterklärung gehört nicht dem Gebiet der Wissenschaft an, sondern hat ihre Wurzel in dem freischaffenden synthetischen Trieb, in den Ahnungen und Wünschen des Herzens, das die Wirklichkeit nach sich gestalten möchte. Die Wissenschaft hat es nur mit den „causae efficientes“ zu thun, mit dem Reich der Mittel, durch welche alles Geschehene verwirklicht wird und alle Naturgebilde zu Stande kommen; wenn hintennach dieselben Gebilde auch noch Veranlassung zu teleologischen Reflexionen geben, so hat die Wissenschaft, wie dies von Darwin geschehen ist, die empirischen Prinzipien nachzuweisen, aus denen mit Notwendigkeit auch das resultiert, was wir zweckmäßig nennen. Mit Entschiedenheit muß aber jede wissenschaftliche Untersuchung die sog. „causae finales“, sofern sie als thätige, schöpferische Prinzipien an die Stelle der causae efficientes zur Erklärung der Verwirklichung der Dinge und Vorgänge gesetzt werden, zurückweisen. Verdankt sie doch alles, was sie Großes geleistet hat, dieser konsequenten

Zurückweisung und ihrer Beschränkung auf das Reich der natürlichen Ursachen, der streng durchgeführten Forderung, an jedem Punkt des Geschehens rein natürliche Ursachen, die innerhalb der möglichen Erfahrung liegen, anzunehmen und zu suchen.

Aber enthalten denn — diese Frage drängt sich uns notwendig auf — die Anschauungen, die Lange von seinem Standpunkt aus zieht, nicht eine Rechtfertigung des Materialismus, bekennt er sich denn nicht damit offen zur materialistischen Weltanschauung?

So könnte es scheinen und es ist leicht erklärlich, wenn Lange von vielen so verstanden, vielmehr mißverstanden worden ist. In Wahrheit erfährt vom Standpunkt Langes aus der Materialismus eine strenge Verurteilung, d. h. der Materialismus als metaphysisches System, sofern er nämlich den Anspruch erhebt, in der Materie das Weltprinzip und damit die Lösung aller Welträtsel gefunden zu haben, sofern er die Atome samt ihren Zentralkräften als die wirklichen letzten, für sich seienden unabhängigen Elemente der Welt, also für Dinge an sich ausgiebt. Man denke aber solchen Ansprüchen gegenüber den Materialismus nur ruhig zu Ende, so bringt man ihn zur Selbstauflösung! Was sind denn eigentlich die Atome? Sie gehören samt ihren Kräften nicht, wie der kritiklose Materialismus in naivem Sinnenglauben meint, der Welt an sich an; sie sind so wenig Dinge an sich, daß sie vielmehr nur Produkte unseres Verstandes, der Kategorien der Substanz und Kausalität sind, notwendige aus der Einrichtung unseres Verstandes stammende Annahmen, die derselbe einmal zur Erklärung der Welt zu machen genötigt ist.

Die eigenschaftslose Materie, dieser für die Erklärung der Wirklichkeit supponierte Stoff, das Atom, was ist es denn anders, als der Rest, der bei der Analyse des Verstandes übrig bleibt und nicht weiter auflösbar ist in Eigenschaften und Kräften? Das Atom ist der einfache Ausdruck dafür, daß hier der abstrahierende Verstand nicht mehr weiter kann, daß er mit seiner Analyse am Ende ist, es bezeichnet also einen Grenzbegriff, eine Grenze der Wissenschaft. Ihre psychologische Wurzel hat diese Vorstellung des Atoms in dem Substanzbegriff, sie ist nichts anderes, als die Hypostasierung dieses Begriffs; wir müssen für die erkannten Kräfte und Eigenschaften einen Träger haben, an den wir sie an-

knüpfen können, und wenn auch die Wissenschaft in ihrem Fortschritt den Stoff immer mehr in Kräfte und Eigenschaften auflöst, so sind wir doch immer wieder genötigt, für dieselben, wenn sie nicht in der leeren Luft hängen sollen, ein festes Etwas als Subjekt anzunehmen, denn wir können uns niemals ein Prädikat ohne Subjekt vorstellen. Dieses Subjekt ist freilich hier ein ganz leerer Begriff, es ist nichts an ihm — die nackte hypostasierte Substanzialität ausgenommen.

Aber ähnlich verhält es sich auch mit dem Begriff der Kraft. Was die Kräfte eigentlich sind, wissen wir ebenso wenig zu sagen, als was die Atome sind; sie bezeichnen eben auch eine Grenze, an die unser Verstand bei seinem Abstraktionsgeschäft zuletzt anstößt; sie sind auch notwendige Produkte unseres Intellekts, und wie das Atom eine Hypostasierung des Substanzbegriffs ist, so die Kraft eine Personifikation des Kausalitätsbegriffs; und so enthüllt sich denn der prätentiöse Satz Büchners „kein Stoff ohne Kraft und keine Kraft ohne Stoff" als eine bloße Folge unserer Verstandeseinrichtung, nach der wir kein Subjekt ohne Prädikat und kein Prädikat ohne Subjekt denken können. Der Anspruch des Materialismus aber, in den Atomen und ihren Kräften das metaphysische Weltprinzip gefunden zu haben, fällt in nichts zusammen, nachdem diese Prinzipien sich als bloße notwendige Annahmen unseres Verstandes, als bloße Grenz- und Verlegenheitsbegriffe für einen völlig unbekannten und unseren Verstand gar nicht erfaßbaren Inhalt, herausgestellt haben.

Die Atome und die Kräfte bezeichnen also die Grenze der Erscheinungswelt, und die Wissenschaft, so lange sie Wissenschaft bleiben will, hat sich zu hüten, diese ihr gestellten Grenzen zu überschreiten. Ihr Gebiet ist das der Erscheinungswelt. Was der Erscheinung zu Grunde liegt, darüber sagt sie nichts, weil sie darüber nichts Wissenschaftliches sagen kann. Es giebt keine Wissenschaft des Dinges an sich, keine Wissenschaft des Seins, sondern nur eine Wissenschaft der Erscheinungen und der Beziehungen, in denen dieselben stehen; je weiter die Wissenschaft fortschreitet, desto sicherer wird sie in der Feststellung der Beziehungen, in der Feststellung des notwendigen kausalen Zusammenhangs in der Erscheinungswelt, desto unsicherer aber in der Be-

stimmung der eigentlichen Subjekte dieser Erscheinungen. Sein heißt nach Lotze, mit dem Lange überhaupt in so manchen Punkten zusammentrifft, nichts anderes für uns, als in Beziehungen stehen.

Wenn aber der Materialismus weiter noch den bestimmten Anspruch erhebt, aus seinem Prinzip der Materie heraus die ganze Welt, also nicht bloß die natürliche, sondern auch die geistige Wirklichkeit erklären zu können, so befindet er sich womöglich in einem noch größeren Irrtum und steht an der zweiten Grenze seines Witzes.

Das Psychische und das Physische sind zwei so völlig unvergleichbare toto coelo von einander verschiedene Gebiete, daß das eine unmöglich aus dem andern abgeleitet werden kann. Denn wie die kompliziertesten Atombewegungen in den Nervenvorgängen auch nur in die einfachste Empfindung übergehen sollten, ist rein undenkbar. Es ist eine unübersteigliche Kluft befestigt zwischen den Bewegungen gewisser Hirn- und Nervenatome einerseits und der ursprünglichen, weiter nicht definierbaren Thatsache andererseits: „ich fühle Lust, Schmerz, ich denke ꝛc.“; eine unübersteigliche Kluft zwischen dem Menschen als Gegenstand der physiologischen Forschung und dem Menschen, wie er sich selbst empfindet, fühlt, weiß; zwischen den materiellen Bedingungen der geistigen Vorgänge und diesen Vorgängen selbst.

Materielle und geistige Vorgänge gehören zwei ganz verschiedenen Welten an und müssen deshalb auch geschieden von einander betrachtet werden. So haben wir denn bei der anthropologischen Auffassung immer zwei streng getrennte Reihen auseinander zu halten, eine materiell objektive und die den materiellen Vorgang begleitende subjektive Reihe. Jeder Vorgang ist erstens nach seiner objektiven Seite rein physiologisch als Nervenreiz aufzufassen und sodann zweitens derselbe Vorgang nach seiner subjektiven Seite als Bewußtseinsvorgang zu erklären. Wahrscheinlich sind — diesen spinozistisch-kantschen Gedanken wiederholt Lange öfters — beide getrennte Reihen in der Welt der wahren Objekte identisch; aber wir, die wir denselben Vorgang von verschiedenen Seiten sehen, vermögen ihn niemals als eins zu begreifen.

Mit dem Nachweis, daß das Geistige niemals aus Materiellem

abgeleitet werden kann, ist der Anspruch des Materialismus auf Erklärung des Weltganzen gerichtet.

(Schluß folgt.)

Ein französisches Werk über systematische Theologie.

Von P. Wurm, Dekan in Blaubeuren.

Die evangelische Theologie französischer Zunge hat sich in unserem Jahrhundert weit mehr als früher der deutschen angeschlossen. Namentlich französische Schweizer haben viele auf deutschen Universitäten studiert und sie sind auch im Amt mit der deutschen Wissenschaft auf dem Laufenden geblieben. Allmählich wächst diese mit deutscher Wissenschaft genährte französische Theologie zu größerer Selbständigkeit heran. Godet's Kommentare sind ins Deutsche übersetzt worden und der Anklang, welchen sie in Deutschland gefunden, hat das Unternehmen gerechtfertigt. Die Verbindung von deutscher Gründlichkeit mit französischer Eleganz und praktischem Sinn kann der Sache nur förderlich sein. Wir möchten deshalb aufmerksam machen auf ein Werk über systematische Theologie von Professor Gretillat, dem Kollegen Godets an der Fakultät der vom Staat unabhängigen Kirche in Neuchatel. Es verspricht, nach dem bis jetzt erschienenen ersten Band zu urteilen, den Godet'schen Kommentaren würdig an die Seite zn treten. Der Titel ist:

Exposé de théologie systématique par A. Gretillat. Tome I. Propédeutique. I. Méthodologie. Paris, Fischbacher. Neuchatel, Attinger. 1885. (285 p.).

Den theologischen Standpunkt des Verfassers möchte ich am ehesten mit dem des früh vollendeten Auberlen vergleichen, der Beck'sche Ideen in die sonstige theologische Wissenschaft einzugliedern suchte. Gretillat behandelt die Einleitung zur systematischen Theologie oder die Propädeutik mit besonderer Ausführlichkeit, um seinen Standpunkt zu rechtfertigen. Der vorliegende Band enthält nun die Methodologie, in welcher die wissenschaftliche Methode und das Verhältnis der systematischen Theologie zu den andern theologischen Wissenschaften besprochen,

zugleich eine Encyklopädie gegeben wird mit einer bibliographischen Uebersicht, wobei die deutschen Werke immer den französischen vorangestellt sind. Der zweite Band soll Apologetik und Kanonik enthalten, der dritte die Dogmatik.

Zuerst wird die wissenschaftliche Methode im allgemeinen untersucht und der Verfasser findet, daß unsere Erkenntnis auf dreierlei Weise erworben wird: 1) durch äußere Sinneswahrnehmungen, 2) durch die Vernunft, 3) durch den inneren Sinn, den νους des N. Test. Er verweilt nun besonders bei dem letzteren. „Der νους ist nicht die logische Vernunft, denn er operiert nicht dialektisch, und sein Kriterium ist die moralische Evidenz; er ist auch nicht das Gewissen, denn das ist ein durch den Willen regiertes Organ des Menschen; auch nicht das πνευμα, denn er ist schon ein integrierender Teil der ursprünglichen menschlichen Natur; auch nicht der Wille selbst, denn er ist wesentlich Organ der Erkenntnis und der Wille kommt ihm nur zu Hilfe. Der νους ist die Fähigkeit der unmittelbaren Intuition der Dinge, welche weder sinnlicher Natur, noch rein rationellen Wesens sind. Der νους, den wir den inneren Sinn nennen, ist im Menschen das Organ zur Auffassung des Unsichtbaren, des Sittlichen, des Göttlichen (S. 26).

Die drei ursprünglichen Operationen des Erkennens sind also 1) die Sinneswahrnehmung, 2) die Schlußfolgerung, 3) die Erfassung der Thatsache, welche dem inneren Sinn zur Überzeugung geworden ist, der Glaube im weitesten Sinn des Worts. In keinem Gebiet beruht eine reelle Erkenntnis nur auf einer dieser drei Operationen. Das Objekt der Sinneswahrnehmung ist das Phänomen, das Objekt der Schlußfolgerung das Theorem und das Objekt des inneren Sinnes das Noumenon, das sich dem Subjekt beglaubigt durch ein Zeugnis, d. h. durch eine unmittelbare Bejahung. „Das Noumenon, das Objekt des Glaubens, stellt sich dem Subjekt niemals anders dar, als umgeben von einer gewissen moralischen Autorität, welche das Gepräge wenn nicht der Unfehlbarkeit, doch der Wahrhaftigkeit, der Unmittelbarkeit, der Glaubwürdigkeit an sich trägt. Die unmittelbare Beglaubigung des Zeugnisses für den inneren Sinn

entsteht daher aus einer ganz anderen Ordnung der Dinge, als die phänomenale oder sinnliche und die ideale Ordnung, um nicht jetzt schon zu sagen, daß sie höher ist, als beide. Die Kategorie, aus welcher das Phänomen hervorgeht, ist die Ausdehnung; sie ist offenbar die niedrigste; die ideale Thatsache geht hervor aus der Ordnung des Wahren, aber der notwendigen logischen Wahrheit; die Kategorie, aus welcher das Zeugnis entsteht, ist das Gute, welches wir hier vorläufig nennen, ohne es zu definieren. Wir wollen sagen, daß die Thatsache des Zeugnisses bei dem Urheber die Gegenwart des moralischen Elements voraussetzt, wenn auch im geringsten Grad, und bei dem, welcher es empfängt, den Glauben an die Existenz und die Realität des Guten im Universum (S. 28)."

Auf solche Weise werden auch im gewöhnlichen Leben viele Erkenntnisse gewonnen; „z. B. ich weiß, daß New-York und Jerusalem existieren. Woher habe und behalte ich diese Gewißheit? Nicht durch Sinneswahrnehmung, denn ich bin nie über Europa hinausgekommen; auch nicht auf dem Weg der reinen Schlußfolgerung, denn es giebt keine logische Notwendigkeit, daß zwei Städte mit Namen New-York und Jerusalem existieren. Also nur auf dem Weg des Glaubens, weil ich den unzähligen Zeugnissen der unzähligen Zeugen Glauben geschenkt habe, welche von Jerusalem oder New-York gekommen sind. Wollte ein Monomane alle diese Zeugnisse zurückweisen und behaupten, alle ihre Urheber haben sich vereinigt, mich zu täuschen, oder ihre Sinnen haben sie getäuscht, so könnte man ihm keinen andern Rat geben als, er solle selbst hingehen und sehen, — der einzige Grund meines Glaubens an die Existenz der beiden Städte ist also der gute Glauben, den ich ohne Zwang von seiten der Sinne und der Vernunft den unzähligen, soeben genannten Zeugen schenke (S. 29)."

Es ist ein weit verbreitetes Vorurteil, wenn man behauptet, der Glaube, namentlich der religiöse, folge der Autorität, während die beiden andern Erkenntnisweisen frei seien. Die Sinneswahrnehmung ist auch eine Macht für mich, der ich folgen muß, ebenso die logische Schlußfolgerung. Umgekehrt ist auch im Glauben Freiheit. Ich kann die Stärke der Pflicht oder die Existenz Gottes

mit gleicher Gewißheit behaupten, wie die Existenz der Sonne oder eine mathematische Wahrheit, aber der Akt des Glaubens hat eine größere Würde, weil die Autorität für das religiöse oder moralische Zeugnis einer persönlichen Garantie entstammt; andererseits wirkt diese Autorität nicht zwingend auf meine Organe, wie die Phänomene und die Schlußfolgerungen, sie ordnet immer ihre Thätigkeit in mir der Zustimmung meines Willens unter und dieser Wille bleibt immer frei, um persönlicher Vorteile oder Interessen willen, die selbst von meinem Gewissen oder meiner Vernunft verdammt werden, sogar das augenscheinlich sittlich Gute zu verwerfen (S. 33).

Auf das Zusammenwirken dieser drei Operationen des Erkennens baut also Gretillat sein theologisches System und kritisiert von hier aus diejenigen Systeme, welche einseitig von einer der 3 Operationen alles Erkennen ableiten: 1) der Positivismus leitet alles Erkennen von der sinnlichen Wahrnehmung ab, 2) der Idealismus von der logischen Schlußfolgerung, 3) der Subjektivismus alles von den Zuständen des inneren Sinnes, die bald Gefühl oder Selbstbewußtsein, bald Gewissen genannt werden.

Mit der Kritik dieser drei monistischen Systeme befaßt sich ein großer Teil des vorliegenden Bandes. Als Positivisten werden hauptsächlich die Franzosen Comte und Littré und die Engländer Stuart Mill und Herbert Spencer bekämpft. Beim Idealismus wird Rothe am eingehendsten besprochen. Gretillat hebt hervor, wie die Logik und Mathematik sich niemals in Physik und Metaphysik verwandeln könne. Das Objekt der exakten Wissenschaften existiert nicht in Wirklichkeit; zwischen der reinen Dialektik und dem gewünschten Ziel, dem Realen, ist ein Abgrund, und der Sprung von der Idee zur Wirklichkeit ist nicht nur möglich für unsere Fähigkeit, er ist auch an sich irrational (S. 79). Neben der Cartesianisch-Hegelisch-Rotheschen rein dialektischen Methode ist aber in neuerer Zeit auch eine gemischte spekulative Methode aufgetreten, welche, auf Kant zurückgehend, das Moralprinzip zum Ausgangspunkt der spekulativen Konstruktion macht. Bei den Franzosen ist dieselbe besonders durch Secrétan vertreten. Gretillat erkennt an, daß sie von

einem richtigeren Prinzip ausgehe, hebt aber hervor, daß der kategorische Imperativ den Charakter der moralischen, nicht der logischen Nötigung habe, daß damit ein Gegensatz von Gut und Böse gegeben sei, aber nicht ein spekulatives System. — Beim Subjektivismus kommt Schleiermacher an die Reihe. Den Grundfehler seines Systems sieht Gretillat darin, daß das Selbstbewußtsein, welches nur das Werkzeug zur Erkenntnis sein sollte, zum zureichenden Objekt der Erkenntnis gemacht wird, während doch das Subjekt oft ein sehr unvollkommener Reflex des Objekts ist. Er stimmt Schleiermacher darin bei, daß die Religion kein äußeres Thun ist, aber damit sei nicht bewiesen, daß es nicht ein inneres Thun gebe, eine vom Gefühl unabhängige oder wenigstens verschiedene Bestimmung des Willens, die imstande ist, gegen dasselbe zu reagieren (S. 130). Gretillats Buch giebt uns einen Begriff davon, wie schwierig es ist, Schleiermacher in französischer Sprache wiederzugeben. Für die drei Begriffe: Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Gewissen hat die französische Sprache nur das eine Wort conscience. Gretillat muß daher häufig das deutsche Wort mit französischem Artikel geben, um deutlich zu sein. — Zu den Subjektivisten wird nun auch Ritschl, Kaftan und Lipsius und unter den Franzosen die Vertreter der Théologie expérimentale Lobstein und Bouvier gerechnet. Ritschl hat mit Recht gegenüber der idealistischen spekulativen Metaphysik alle Schlußfolgerung aus einer rein dialektischen Operation für die Dogmatik verworfen. Aber wenn er nun auch alle selbst realen Thatsachen von geistlicher und übersinnlicher Art, welche außer Beziehung auf mich, außerhalb meiner Wahrnehmungen und Erfahrungen stehen, abweist, so wird er doch wieder Subjektivist, denn auch er sieht im Zustand des Subjekts, in seinen mannigfaltigen Bedürfnissen und Erfahrungen den Maßstab aller Erkenntnis, und in seinem Religionsbegriff läßt sich ein organisches Zusammenwirken der drei Seelenvermögen nicht recht finden (S. 143).

Alle die drei monistischen Methoden sind ascensionelle, denn sie setzen alle voraus, daß die Wahrheit erreicht werde durch Aufsteigen von einem oder dem andern Ausgangspunkt, welchen die menschliche Natur gewährt. Sie stellen sich alle der Meinung

entgegen, daß die Wahrheit zum Menschen herabgestiegen sei, von Gott dem Menschen geoffenbart, und daß diese Offenbarung nötig gewesen. Es liegt darin ein idolatrisches Prinzip: der Mensch kann den Gott, welcher ihn nach seinem Bilde geschaffen, ersetzen durch den Gott, welcher nach dem Bilde des Menschen gemacht wird (S. 152).

Was ist nun die wissenschaftliche Methode im allgemeinen? — Die einzigen ganz exakten, irrtumslosen Wissenschaften, Mathematik und Logik, haben ein Objekt, das in Wirklichkeit nicht existiert. Jede konkrete Wissenschaft muß ihren Ausgangspunkt in einer Thatsache haben, die beobachtet wird. So ist das Christentum als Thatsache (le fait chrétien) der Ausgangspunkt der christlichen Theologie. Nun folgt in der wissenschaftlichen Methode der synthetische Prozeß, die Untersuchung des Was, des Wie und des Warum. Jede wahre wissenschaftliche Methode ist daher empirisch-synthetisch. Aber es wirken dabei jedenfalls zwei, wenn nicht alle drei Erkenntnisweisen zusammen. Gretillat sucht aufzuweisen, daß auch bei der philosophischen Wissenschaft der Ausgangspunkt ein Akt des Glaubens sei. Die Philosophie bemüht sich, Antwort zu geben auf die Fragen: was ist Gott? was ist die Welt? was ist der Mensch? Aber sie kann nicht antworten auf die Frage: was muß der Mensch thun, daß er selig werde? — Wenn es kein Heil giebt, so giebt es auch keine Theologie. Da das Christentum nicht nur eine Thatsache ist, sondern auch eine Summe von Ideen, welche den authentischen Kommentar bilden, so ist nicht nur der *νους* in der theologischen Wissenschaft thätig, sondern auch die logische Schlußfolgerung, und da die Thatsachen in Zeit und Raum getreten sind und die ersten Repräsentanten des Christentums auf den Augenschein sich berufen haben, so ist auch die Sinneswahrnehmung nicht ausgeschlossen aus der theologischen Wissenschaft. Durch das Symbol des Wassers wird der einzelne in die Kirche aufgenommen, unter Brot und Wein teilt Christus den Gläubigen das Brot des Lebens mit; ein Buch ist das Dokument der Thatsache des Christentums, einer sichtbaren Kirche hat Christus die Fortsetzung seines unsichtbaren Werkes anvertraut und in ihrem Dienste soll die Theologie stehen (S. 195).

Wir wollen den encyklopädischen Teil nicht näher besprechen. Das Mitgeteilte wird geuügen, um aufmerksam zu machen auf das Buch. Wenn auch manche Aufstellungen des Verfassers mit einem Fragezeichen begleitet werden dürften, so wird doch die große Belesenheit, das selbständige Denken und das warme kirchlich-religiöse Interesse des Verfassers ihm manche Freunde gewinnen unter denjenigen Theologen, welchen Ritschl noch nicht das non plus ultra geworden ist. Es wäre vielleicht der Mühe wert, das Buch ins Deutsche zu übersetzen, um es einem größeren Leserkreis zugänglich zu machen, da wir an neueren Dogmatiken von positiver Richtung keinen Überfluß haben.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.

Albert Lange's Weltanschauung mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zur Religion und zum Christentum.

Von Dr. E. Föhr, Pfarrer in Oberböbingen, Dekanats Aalen.

(Schluß.)

Hier wieder einen Augenblick Halt zu einer Frage, die schon längst sich vordrängen wollte, die aber an diesem Ort notwendig eine Beantwortung verlangt!

Wenn Lange für die Erkenntnis der äußern Welt eine Ansicherkenntnis nicht zugeben konnte, wenn er hier streng geschieden hat zwischen einem Sein an sich, das uns mit unsern Verstandesmitteln nicht erfaßbar ist, und einem Sein für uns, das uns allein zugänglich ist, — kann denn diese Unterscheidung, die für die äußere Welt ihre gute Berechtigung hat, auch für die innere Welt Geltung haben, für das Gebiet der psychischen Vorgänge, das Lange ja so bestimmt vom Gebiet der materiellen Dinge geschieden hat? Hier liegen ja doch die Verhältnisse ganz anders; hier steht ja dem erkennenden Subjekt nicht ein ihm völlig Fremdartiges und Unvergleichliches gegenüber, hier sind ja vorstellendes Subjekt und vorgestelltes Objekt wesensgleich, ja identisch; hier, sollte man meinen, müßte doch der Punkt sein, an welchem eine unmittelbare Erkenntnis gegeben und möglich sein sollte. Wir erkennen — das erscheint uns ganz selbstverständlich und keines Beweises bedürftig — uns selbst, wie wir sind, d. h. wie die psychischen Vorgänge wirklich sind, so sind wir uns ihrer bewußt, und wie wir ihrer bewußt sind, so sind sie wirklich. Bewußtsein und Sein (Denken und Sein) sollten also hier wenigstens identisch sein. Wenn wir aber wirklich uns selbst erkennen, wie wir sind, dann haben wir ja das, was aller auf die Erfassung der äußern Welt gerichteten Erkenntnis unerreichbar blieb, gefunden und erreicht in uns selbst,

nämlich ein „Ding an sich“; und wenn uns dieses nirgends anders entgegentritt, als nur in uns selbst, so kann uns auch nicht mehr verwehrt werden, dieses „Ansich“, heiße man es nun Vernunft oder Willen, zum Erklärungsprinzip aller, auch der äußern Erscheinungen zu machen und es unter allen Verhüllungen der Natur und der materiellen Welt wieder zu finden und zu erkennen; mit einem Wort, es ist uns damit das Recht gegeben, die Welt vom Menschen aus, also anthropozentrisch zu erklären.

Lange weist nun aber die Annahme einer Ansich-Erkenntnis auf dem Gebiete der inneren Erfahrung ganz entschieden zurück. Der Eckstein der Erkenntniskritik ist eben der, daß wir auch uns selbst nicht erkennen, wie wir sind, sondern nur, wie wir uns erscheinen. Was wir auf psychischem Gebiete wahrnehmen, sind immer nur einzelne Erscheinungen. Der unbekannte Hintergrund, der denselben zu Grund liegend gedacht wird und den wir mit dem zusammenfassenden Wort „Seele“ bezeichnen, ist uns niemals erfaßbar. Noch niemand, sagt Lange — einer ironischen Bemerkung Humes beistimmend —, hat die Seele selbst, ihre kontinuierliche Fortdauer, die Identität und Einfachheit des eigenen Ichs wahrgenommen, ausgenommen etwa einige wenige scharfsinnige Metaphysiker; immer sind es nur partikuläre Empfindungen, Vorstellungen, Strebungen, die mit unbegreiflicher Schnelligkeit aufeinander folgen, was wir wahrnehmen; niemals können wir unser Ich allein für sich ohne eine Vorstellung ertappen. Was wir wahrnehmen, sind also auch nur Abspiegelungen eines Unbekannten durch das subjektive Medium unserer Selbstbeobachtung, die uns auch nur vermitteltes Wissen geben kann.

Der Seelenbegriff ist für die innere Welt eine notwendige Annahme, wie der Atombegriff für die äußere Welt. Beide Annahmen sind Ausflüsse des Substanzbegriffs; was diesen Annahmen zu Grunde liegt, können wir nie erfahren, höchstens dürfen wir der Vermutung Raum geben, daß diese für die innere und äußere Welt angenommenen verschiedenen Prinzipien in der Welt der wahrhaftigen Dinge ein und dasselbe sind.

Wenn nun aber Lange auch die Welt des innern Seins ins Reich der Erscheinung setzt, so kann dieselbe als Erscheinungswelt dem menschlichen Begreifen nur erfaßbar werden durch die Kategorie

der Kausalität. Denn mit dieser können wir uns, wie wir gesehen, allein in der Welt der Erscheinungen zurecht finden. Also auch für die psychische Welt muß, wenn dieselbe der Wissenschaft zugänglich werden soll, die unerbittliche Durchführung des Kausalitätsprinzips gefordert werden oder, objektiv ausgedrückt, auch in der psychischen Welt hängt alles, wie in der Sinnenwelt, nach Ursache und Wirkung zusammen.

Die Psychologie muß, wenn sie, was sie jetzt noch nicht ist, Wissenschaft werden soll, Naturwissenschaft werden; nicht in dem Sinn, als ob die Seele als ein Naturwesen zu fassen wäre — denn darüber wissen wir ja überhaupt nichts —, sondern in dem Sinn, daß die naturwissenschaftliche Methode auch hier zur Anwendung kommt. Die Aufgabe der Psychologie ist keine andere, als die, die Seelenerscheinungen auf die einfachsten in der innern Erfahrungswelt gegebenen Elemente, das Höhere und Zusammengesetzte auf das Niedere und Einfache zurückzuführen und von hier aus die gesetzmäßige Entwicklung nach den allgemeinen, alles Sein beherrschenden Gesetzen zu begreifen. Erst wenn die Psychologie die psychischen Erscheinungen mit ähnlicher Sicherheit auf allgemeine Gesetze zurückführt, wie die Physik die Erscheinungen der äußern Natur, verdient sie den Namen einer Wissenschaft.

Was die Seele selbst ist, das muß die Psychologie in suspenso lassen; zuerst, wie es bisher in den Darstellungen der Seelenlehre üblich war, einen Seelenbegriff aufstellen, heißt das Ende zum Anfang machen. Was hat denn überhaupt ein solch leerer Seelenbegriff, wie er z. B. von Herbart aufgestellt worden ist, für einen Wert? Derselbe ist völlig gleichgiltig für die Erklärung der psychischen Vorgänge, gerade wie es für die Naturwissenschaften völlig gleichgiltig ist, wie man sich die Natur der Atome näher vorstellen mag; es handelt sich ja auf beiden Gebieten für die Wissenschaft nur um Feststellung des Zusammenhangs und der gesetzmäßigen Beziehungen der einzelnen Phänomene zu einander. Ansätze zu solcher Neugestaltung der Psychologie finden sich z. B. in Fechners Psychophysik, und Lange selbst hat in dem umfassenden und gewichtigen Artikel „Seelenlehre“ in Schmids Encyklopädie der Pädagogik die Grundlinien einer wissenschaftlichen Psychologie der Zukunft gezeichnet und weiter ausgeführt.

Aber wie steht es denn nach solchen Ausführungen um das grundwichtige Problem der Freiheit? Wenn in der Erscheinungswelt alles nach Ursache und Wirkung zusammenhängt und wenn der Mensch selbst auch als psychisches Wesen der Erscheinungswelt angehört, so kann ja wohl unter solchen Voraussetzungen von menschlicher Freiheit keine Rede sein.

Lange setzt sich bei Besprechung dieses Problems vor allem mit dem Kantschen Freiheitsbegriff auseinander. Auch Kant hat ja die Unmöglichkeit der Freiheit für die phänomenale Welt behauptet. Die Welt der Erscheinung ist nach ihm durch und durch von dem Gesetz der Kausalität beherrscht und es giebt keine Handlung, selbst nicht den Heroismus der Pflicht, der nicht, physiologisch und psychologisch betrachtet, durch die vorhergehende Entwicklung des Individuums und durch die Gestaltung der Situation bedingt wäre. Dagegen hält Kant fest, daß eben dieselbe Folge von Ereignissen, die in der Welt der Erscheinung als Kausalitätsreihe sich darstellt, in der Welt an sich, in der intelligiblen Welt auf Freiheit begründet sei. Und bis dahin geht Lange mit Kant; auch gegen den letzteren Gedanken Kants hat er nichts einzuwenden, auch er hält denselben theoretisch für möglich, aber darin erblickt er eine Inkonsequenz, daß Kant in der Kritik der praktischen Vernunft plötzlich über die bloße Möglichkeit zur Wirklichkeit hinausgehe und aus dem obigen problematischen Satz mit einemmal den assertorischen mache: „wir wissen, daß wir frei sind.“ Um das wirklich zu wissen, müßten wir ja wenigstens als wollende, sittlich handelnde Wesen die Sphäre der Erscheinung durchbrochen haben und zu an sich seienden Wesen geworden sein; und das eben behauptet nun Kant, offenbar aus keinem andern Grunde, als um seinen Satz: „wir wissen, daß wir frei sind,“ festhalten zu können. Lange aber weist diese freilich leicht erklärbare und entschuldbare Inkonsequenz Kants zurück. Der Mensch ist auch als wollendes Wesen, auch im sittlichen Kampf Phänomenon nicht Noumenon; und in der Phänomenalwelt herrscht nicht die Freiheit, sondern die Notwendigkeit. Wie es sich jenseits der empirischen Welt verhält, wissen wir nicht. Die Grenzen des empirischen Erkennens sind die Grenzen des Erkennens überhaupt.

Wir sind hier noch einmal zu der Frage genötigt: Wie stellt

sich Lange zum Materialismus? Wir haben gesehen, wie er die Ansprüche des Materialismus, in seinem Prinzip die Lösung des Welträtsels gefunden zu haben, entschieden zurückweist; aber er will doch nicht zu denen gehören, die ihre Befähigung zur Philosophie in der grenzenlosen Verachtung des Materialismus dokumentieren zu müssen glauben. So unhaltbar der Materialismus als metaphysisches System ist, so berechtigt ist nach Lange seine Forschungsweise, die Methode seiner Welterklärung. Es ist die mechanisch gesetzmäßige Auffassnng, die unerbittlich nüchterne und strenge Durchführung des Kausalitätsprinzips in allen Gebieten der Erscheinungswelt, die als bleibende Wahrheit des Materialismus festgehalten werden muß. Nur, wo diese Methode der Forschung gehandhabt wird und gehandhabt werden kann, da ist Wissenschaft, und Lange weist darauf hin, wie diese Einsicht sich immer mehr Bahn breche und wie in der That die Anwendung und Ausdehnung dieser Forschungsweise über alle Gebiete nicht bloß der äußern, sondern auch der innern Welt eine mit jedem Tag sich mehr vollziehende Thatsache sei. Wie die Zeitgenossen des Kopernikus, Kepler und Newton, in die Mechanisierung des Makrokosmos sich finden mußten, so scheint es unserer Zeit aufbehalten, sich auch in die Mechanisierung des Mikrokosmos zu finden.

Und wie Lange die Berechtigung der materialistischen Forschungsweise im umfassendsten Sinne zugiebt, ja dieselbe als die einzige wissenschaftliche Methode erkennt, so verteidigt er dieselbe auch gegen die oft gehörten Vorwürfe der Geistlosigkeit, ja der Unsittlichkeit, genauer gegen den Vorwurf, daß sie zum praktischen Materialismus führe.

An geistreichen Reflexionen allerdings ist diese Forschungsweise arm; Nahrung für anregendes Gedankenspiel gewährt sie nicht. Aber ist denn nicht gerade die mit der höchsten Geistesanstrengung vollzogene Abstraktion von eben diesen sich immer vordrängenden und die Wissenschaft verwirrenden Gedankenspielen der saure Kaufpreis gewesen, um den all die großen Errungenschaften der Neuzeit auf naturwissenschaftlichem Gebiete eingetauscht worden sind, Errungenschaften, die auch die Gegner dieser Forschungsweise sich wohl gefallen lassen und tagtäglich genießen, obwohl sie den Weg schelten, auf dem das alles zu Stande gekommen ist?

„Ich kann" — bemerkt einmal Lange gegenüber dieser in falsch verstandenem apologetischem Interesse oft so übel angebrachten Polemik — „wahrlich den Wunsch nicht unterdrücken, daß es doch auch einmal bei diesen Leuten üblich werden möchte, zuvor etwas zu lernen, ehe sie in diesen Dingen mitreden."

Und wenn diese Gegner der mechanischen Forschungsweise vollends Unsittlichkeit vorwerfen — wenn sie nur eine Ahnung davon hätten, welche Geistesanstrengung nicht bloß, sondern auch welche fortgehende Selbstverleugnung und Selbstbeschränkung, welche Verzichtleistung auf eigene Grillen und Lieblingsmeinungen, welche Demut und rückhaltlose Unterwerfung unter das eigene Recht der Gegenstände, welche Geduld und welche Gewissenhaftigkeit und Treue im Kleinen, welche Sittlichkeit und Geradlinigkeit des Denkens hier verlangt wird, wenn sie begriffen, wie eben die unerbittliche Konsequenz, mit der die Wissenschaft ihre Methode einhält, ihre Moral und Sittlichkeit ausmacht —, sie würden wohl anders urteilen.

Lange steht nicht an, die Tugenden, die von den Jüngern der exakten Wissenschaften gefordert werden, mit den christlichen Tugenden der Selbstverleugnung, Demut und Reinheit der Gesinnung zu parallelisieren. Wie einst Baco von den Naturforschern verlangte, daß sie umkehren müssen zur kindlichen Unschuld und Unbefangenheit und absagen den alten Meinungen und Neigungen nach natürlicher Weise, da ins Reich der Wissenschaft kein anderer Eingang sei, als ins Himmelreich, in das einzutreten nur einem reinen, anspruchslosen, demütigen Kindessinn gestattet sei, so macht auch Lange auf die Analogie zwischen den sittlichen Prinzipien des Christentums und der Verfahrungsweise der Forscher aufmerksam. Von den größten Forschern, bemerkt er, könne man auch sagen, daß sie sich selbst und der Welt absterben mußten, um im Verkehr mit der offenbarenden Stimme der Natur ein neues Leben zu führen. Es ist daher sehr bezeichnend für Lange, wenn er in der Geschichte des Materialismus alle Mühe darauf verwendet, den Nachweis zu liefern, daß gerade die Hauptvertreter der mechanischen Forschung von Democrit bis herab auf Darwin zugleich Männer von echter Sittlichkeit und wahrer Religiosität gewesen seien. Für die römische Kaiserzeit findet er besonders

den Umstand charakteristisch, daß damals, als die Welt trunken gewesen sei von dem doppelten Rausch der Laster und der Mysterien, die nüchterne Philosophie des Democrit nicht einen Jünger mehr gezählt habe; denn diese Denkweise könne nur da gedeihen, wo der Mensch Herr über seine Leidenschaften sei.

Wenn die Gegner der mechanischen Forschungsweise aber glauben, daß durch dieselbe der Sinn fürs Ideale notwendig ertötet werde, so vergessen sie, daß diese Methode nur eine zur Erreichung gewisser wissenschaftlicher Ziele mit Bewußtsein auferlegte Selbstbeschränkung ist, eine saure Werktagsarbeit, welche die festtägliche Erhebung des Gemütes in höhere Regionen nicht ausschließt, sondern notwendig fordert. Lange hebt, um zu zeigen, wie beides wohl neben einander bestehen kann, bei mehreren Hauptvertretern der materialistischen Richtung geflissentlich die Thatsache hervor, daß dieselben poetisch und ideal angelegte Naturen gewesen und neben ihren wissenschaftlichen Forschungen auch das ideale Gebiet mit Vorliebe kultiviert haben.

Das Mißtrauen gegen die materialistische Erklärungsweise hat im Grund seine Wurzel immer in der geheimen Furcht, als ob die Ausdehnung dieser Erklärungsweise über alle Gebiete der Welt notwendig der Befriedigung der Bedürfnisse des Gemütes zuletzt jeden Boden entziehe und dieselben für immer zur Unbefriedigung verurteile, als ob sie notwendig am Ende zu jenem oben angeführten kategorischen Imperativ führe: „Begnüge dich mit der gegebenen Welt.“

Gerade diese Forderung ist aber nach Lange eine Unmöglichkeit, weil eine totale Verkennung der Menschennatur. Denn der menschliche Geist kann niemals mit jenem platten Mechanismus, dessen wir freilich zur Erklärung der Wirklichkeit nicht entraten können, abschließen. Wir sind nun einmal so organisiert, daß wir uns nimmermehr mit der gemeinen Wirklichkeit begnügen können. Jener unausrottbare metaphysische oder synthetische Trieb zwingt uns unablässig, über die engen Grenzen der Erfahrung, über dieses bloße Stückwerk des Wissens, über dieses Gebiet einer herzlosen Notwendigkeit hinauszugehen und eine Heimat der Freiheit, eine Heimat des Geistes, eine Idealwelt zu schaffen, die dem Gemüt ebenso vertraut ist, als ihm die Welt der Atome mit

dem Umtrieb selbstloser Stoffe, mit dem blinden Ringen bewußtloser Kräfte mit der freudlosen Notwendigkeit unvermeidlicher Vorherbestimmung unheimlich und zuwider ist.

Und zu dieser Ergänzung der Wirklichkeit, zu dieser Erhebung des Geistes über das unbefriedigende Stückwerk des Erkennens, zu diesem Aufschwung auf den Flügeln einer begeisterten Spekulation sind wir ebenso berechtigt, als zur Ausübung irgend einer andern leiblichen oder geistigen Funktion. Ja wir werden ihr den höchsten Wert beimessen, wenn wir sehen, wie der Schwung des Geistes, der mit dem Suchen des Einen und Ewigen im Wechsel der irdischen Dinge verbunden ist, belebend und erfrischend auf ganze Generationen zurückwirkt und vermöge seines ethischen und ästhetischen Gehalts die Quelle der reichsten Segnungen wird. Ja die Gestalt, wie Schiller so schön und kräftig den abgeblaßten Ausdruck „Idee" wiedergegeben hat, wandelt noch immer göttlich unter Göttern in den Fluren des Lichtes und hat noch heute, wie im alten Hellas, die Kraft, zu allem Hohen und Schönen zu begeistern und auf ihren Flügeln uns über die Angst des Irdischen über die Arbeit, die Nöten und Kämpfe des Lebens hinaus in das Reich des Ideals zu tragen.

Aber darüber muß die Welt endlich einmal ins Klare kommen, daß es sich hier nicht um Wissenschaft, sondern um freie Gedankenschöpfungen, um Dichtung handelt, und das muß sie einmal lernen, beide Gebiete streng auseinander zu halten und nicht mit einander zu vermischen und zu verwechseln, denn aus solcher Vermischung und Verwechslung sind all die großen weltgeschichtlichen Irrtümer entstanden. So sind ja wahrlich die oben statuierten Grenzen des Naturerkennens nicht zu verstehen, als ob nun hinter jenen Grenzen eine vermeintlich höhere Wissenschaft sich dürfte ansiedeln und die Naturwissenschaft ergänzen und mit großer Autorität das lehren, was jene nicht weiß, was aber sie auch ebenso wenig weiß. Wer mit solchen Spekulationen und zwar mit dem Anspruch auf ihre objektive Giltigkeit in die Wissenschaften hineingreift, der untergräbt die Basis aller Wissenschaft, heiße er nun Aristoteles oder Hegel.

Leider ist aber eben thatsächlich der Mensch, der sich in die Ideenwelt versteigt, stets in Gefahr, die Idealwelt mit der Sinnen-

welt zu verwechseln und dadurch die Erfahrung zu verfälschen und seine eigenen Schöpfungen in dem Sinn für wahr und richtig auszugeben, in welchem diese Ausdrücke nur dem Erkennen durch die Sinne und den Verstand zukommen. Denn wenn wir absehen von der innern Wahrheit der Dichtung, Spekulation, Kunst und Religion, deren Kriterium in der harmonischen Befriedigung des Gemütes besteht, so dürfen wir nur das wahr nennen, was jedem normalen Wesen menschlicher Organisation mit Notwendigkeit ebenso erscheint, wie es uns erscheint, und das ist nur im Erkennen durch Sinn und Verstand der Fall. Im Zeugniß der Sinne stimmen alle Menschen überein; reine Verstandesurteile schwanken und irren nie. Die Ideen aber sind poetische Geburten, mächtig genug, mit ihrem Zauber ganze Zeitalter zu beherrschen, aber niemals sind sie allgemein und noch weniger unveränderlich. Die intelligible Welt, die Welt der Noumena ist, was Plato und auch Kant nicht einsehen wollten, eine Welt der Dichtung, Dichtung freilich hier zu verstehen in jenem umfassenden Sinn, in welchem sie nicht ein Spiel der subjektiven Willkür ist, sondern eine notwendig aus den innersten Lebenswurzeln der Gattung hervorbrechende Geburt des Geistes, der Quell alles Hohen und Schönen, ein vollgiltiges Gegengewicht gegen das Versinken in Niedrigkeit und Gemeinheit.

Jene innerste Lebenswurzel, der frei schaffende synthetische Trieb ist nun nach Lange die Wurzel der besondern Lebensgebiete, die in der Kunst, der Philosophie (genauer der Metaphysik), wie der Religion zum Ausdruck kommen. Ihre Abkunft aus derselben Triebwurzel bestimmt auch ihren Wert und ihre Geltung.

Daß die Kunst, daß die Erschaffung einer schöneren Welt über der gemeinen und täglichen Wirklichkeit in jenem gestaltenden, frei schaffenden Trieb ihren Ursprung hat und daß sie darum auf Wahrheit im gewöhnlichen Sinne des Wortes keinen Anspruch erheben kann, darüber wird wohl kein Zweifel sein.

Aber Lange nimmt auch der Religion und Spekulation, indem er sie aus der gleichen Quelle ableitet, den Anspruch auf objektive Wahrheit. Religion und Spekulation sind nach Lange Produkte des frei schaffenden synthetischen Triebs und unterscheiden sich von einander nur dadurch, daß die eine mehr in Begriffen, die andere

mehr in Anschauungen dichtet. Indem wir Langes Stellung zur Religion im Nachstehenden näher darlegen werden, sei hier nur einiges noch über seine Auffassung und Beurteilung der philosophischen Spekulation gesagt!

Ein großer Raum des Langeschen Werks ist eben dem Nachweis gewidmet, daß Metaphysik als Wissenschaft unmöglich, daß sie nichts anderes, als eine Art von Begriffsdichtung sei, und es wird das in schärfster Polemik gegen die größten Metaphysiker aller Zeiten, gegen Aristoteles und Hegel ausgeführt. Von ersterem sagt Lange im Anschluß an Baco, daß er nur zum Schein eine Wissenschaft geschaffen, in Wahrheit aber jeder gesunden Forschung auf zwei Jahrtausende den Weg verschlossen habe; die Einheit seiner Weltanschauung habe er nur durch den gröbsten und rücksichtslosesten Anthropomorphismus erreicht; eine schlechte, von Menschen und seinen engen Zielen und Zwecken ausgehende Teleologie bilde den Hauptbestandteil und den zusammenhaltenden Kitt des ganzen Systems.

Wenn aber nach Lange die philosophische Spekulation nicht die Aufgabe haben kann, das Wissen zu vermehren oder die Lücken des empirischen Wissens auszufüllen — denn in der Beanspruchung dieser Aufgabe und in der Meinung, sie wirklich lösen zu können, besteht ja eben der Irrtum der Metaphysik —, so liegt ihre hohe Bedeutung, die keineswegs geleugnet werden soll, darin, daß sie die zerstreuten Bildungsmomente einer Zeit in einen einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfaßt und mehr von ethischen und ästhetischen, als logischen Prinzipien geleitet, das Bild einer harmonischen Einheit und Vollkommenheit schafft. Die metaphysischen Schöpfungen sind nichts anderes, als der Ausdruck der Sehnsucht einer Zeitperiode nach dem Einen und Vollkommenen, und so weit sie das sind und so lange sie das sind, so lange bieten sie den Zeitgenossen den festgefügten architektonischen Bau, in welchem der im Stückwerk des Wissens und der Forschung ermüdete und zersplitterte Geist ausruhen kann. Wie wohl war es nicht unsern Vätern in dem festgefügten Bau der aristotelischen Weltanschauung, in dem fest geschlossenen Ring des sich ewig umwälzenden Himmelsgewölbes auf ihrer im Mittelpunkt ruhenden Erde und welch schmerzliche Zuckungen rief der scharfe Luftzug hervor, der aus der Unendlich-

keit hervordrang, als Kopernikus diese Hülle sprengte und der aristotelischen Weltanschauung den Todesstoß versetzte!

Aber nach solcher Zertrümmerung und Zerstörung des bisherigen Weltbildes macht sich der nimmer ruhende Trieb der Synthesis wieder auf, um das, was die Wissenschaft in der Nähe geraubt hat, mit desto größerer geistiger Anstrengung in entlegeneren Fernen zu suchen und dort eine ungestörte Heimat des Geistes zu bauen.

Beantworten wir nun hier kurz und zusammenfassend die Frage nach der Berechtigung und dem Verhältnis der beiden Weltanschauungen des Idealismus und Materialismus, oder richtiger der idealistischen und mechanischen Weltauffassung!

Beide sind notwendige, weil aus unserer geistigen Organisation hervorgehende Auffassungen und Richtungen. Wir müssen also beide neben einander haben, denn so sind wir organisiert. Wir sind nicht bloß geschaffen, die Welt verstandesmäßig auf dem Weg der Analysis zu zergliedern und rein ätiologisch zu erklären, wir sind ebenso genötigt und verpflichtet, über die niemals dem Menschen genügende Sinnen- und Verstandeswelt hinauszugehen und über derselben auf dem Wege freier Synthesis uns eine Heimat des Geistes zu schaffen. Und eben darin, daß wir der Berechtigung beider Richtungen uns bewußt werden, daß wir erkennen, wie beide durch unsere Organisation gefordert werden und daß wir demzufolge jeder in ihrem Teil zu ihrem ganzen Recht und zu ihrer vollen Befriedigung verhelfen, darin soll nach Lange die Versöhnung zwischen beiden Weltanschauungen beruhen.

Was aber das Verhältnis beider Weltauffassungen in Beziehung auf ihren Erkenntniswert betrifft, so führt die eine, die mechanische Erklärung, niemals über die Erscheinungswelt hinaus zu den letzten Bestandteilen und Gründen, zu dem Ganzen der Welt; sie giebt uns nur relatives Erkennen und nur ein Bruchstück, aber in diesem doch festes, sicheres, zusammenhängendes Wissen; die andere, die idealistische Richtung, führt uns über die Erscheinungen hinaus zum Höchsten und Letzten und giebt uns ein Ganzes, ein Gesamtbild der Welt, aber dieses alles nicht in der Form der Wissenschaft, sondern in der Form der Dichtung.

Beide Wege führen uns also nicht über den Kreis der Er-

scheinungswelt hinaus. Das eigentliche Wesen der Welt läßt sich positiv gar nicht bestimmen, weder als Stoff und Kraft, noch als Idee und Wille. Denn das sind immer wieder Bestimmungen, die selbst dem Kreis der Erfahrung und Erscheinung entnommen sind.

Wir haben oben, wo es sich um den verschiedenen Erkenntniswert beider Richtungen handelte, aus guten Gründen der idealen Erklärung der Welt die mechanische und nicht die materialistische entgegengestellt. Denn der Materialismus als metaphysisches System, sofern er das Wesen der Welt positiv als Stoff und Kraft bestimmen will, hat keinen andern oder höhern Erkenntniswert, als der Idealismus; er ist als Metaphysik eben auch Dichtung. Und wo Materialismus als Metaphysik dem Idealismus als Metaphysik gegenübergestellt wird, da steht Lange nicht an, dem letzteren ein viel höheres Recht und einen höheren Wert beizumessen. Denn, drückt er sich einmal aus, wenn der Mensch die Erfahrung verlassen und der Spekulation über das Wesen der Welt sich hingeben wolle, sei es doch des Menschen viel würdiger, nach Anleitung der Vernunft und der Ideen zu dichten, als nur nach Anleitung der Sinne und des Verstandes, wie es beim Materialismus der Fall sei.

Ja, nach einigen Stellen zu schließen, scheint Lange dem Idealismus nicht bloß einen höheren ethischen und ästhetischen Wert vor dem Materialismus zuzuschreiben, sondern sogar auch einen höheren Erkenntniswert, wenigstens in einer gewissen Beziehung, wenn er einmal bemerkt, daß der Materialismus zwar in der Bestimmung der einzelnen Erscheinungen innerhalb der Erfahrungswelt immer Recht habe, daß aber das dichtende Gemüt am Ende eine Seite der unbekannten Wahrheit zu erfassen vermöge, deren Erfassung dem Verstand mit seinem discursiven Denken auf immer versagt sei. Bei Besprechung des platonischen Idealismus bemerkt er ausdrücklich, daß der Materialismus gegenüber dem Platonismus in allen einzelnen Fällen Recht behalte, daß aber am Ende das Gesamtbild der Welt, das der letztere gebe, der unbekannten Wahrheit viel näher stehe, als das Gesamtbild, das der Materialismus entwerfe, daß am Ende, wenn des Lebens Traumbild sinke, die Rollen wechseln und die Wirklichkeit zum Traum und die Träume zur Wirklichkeit werden.

Die angeführten Stellen sind freilich nur flüchtig hingeworfene Bemerkungen, Gedanken, denen Lange in seinen weiteren Ausführungen durchaus keinen Einfluß gestattet. Sie enthalten im Grunde auch eine Inkonsequenz, aber gewiß eine Inkonsequenz, die dem Herzen Langes alle Ehre macht. Und wenn Hans Vaihinger in seiner Schrift: „Hartmann, Dühring, Lange“ ohne Zweifel eben im Blick auf obige Bemerkungen Langes demselben den Vorwurf macht, daß auch er noch nicht vollständig mit jenem gefährlichen Prinzip des Tiefsinns gebrochen habe, so sind wir weit entfernt, ihn darüber zu tadeln, daß wir vielmehr in jener sch inbaren Inkonsequenz den Punkt erblicken, von dem aus allein eine Lösung der vorliegenden Gegensätze möglich ist.

Die nachfolgenden Ausführungen sollen ein Versuch sein, den Standpunkt Langes an seiner Stellung zur Religion und zum Christentum genauer zu exemplifizieren.

Die psychologische Wurzel der Religion ist in jenem nun schon oft genannten, allgemeinen und unzerstörbaren Trieb nach Einheit, Ordnung und Harmonie zu suchen, in dem sehnsüchtigen Verlangen, sowohl für das eigene zerfahrene und zersplitterte Wollen und Empfinden, als für die zerstreuende, beängstigende und verwirrende Vielheit der Welterscheinungen, einen dem Gemüt verständlichen Zusammenhang, einen festen, sicheren unwandelbaren Halt zu finden, an den das Gemüt sich anlehnen und in dem es befriedigt ruhen kann.

Unter dem Antrieb dieser fortwährend aus dem Innersten quellenden Sehnsucht entstehen mehr auf dem Weg der Ahnung und der von den Wünschen des Herzens geleiteten Phantasie, als auf dem Weg des klaren Bewußtseins und des nüchternen Verstandes die religiösen Vorstellungen und Grundanschauungen, deren Form und Wert durchaus abhänig ist von der jeweiligen Beschaffenheit des Vorstellungskreises, aus welchem die Einbildungskraft ihr Material entlehnt, von der jeweils erreichten Höhe sittlicher und intellektueller Bildung und von der Läuterung und Reinigung, die die religiösen Anschauungen im Kampf und durch den Kampf mit der später auftretenden unabhängigen Forschung erfahren. Ein solcher Kampf aber tritt, wie die Geschichte der Religionen durchgehends lehrt, unvermeidlich ein, sobald die Interessen des Ver-

standes sich geltend machen, sobald das klare unabweisliche Bedürfnis erwacht, die Weltbetrachtung aus der Wunder- und Phantasiewelt der religiösen Vorstellungen in das Gebiet der nüchternen Anschauung hinüberzuführen.

In diesem Konflikt nun zwischen religiösem und wissenschaftlichem Interesse, in welchem beide Teile in gleicher Weise den Anspruch auf Wahrheit geltend machen, auf welcher Seite ist die Wahrheit zu finden?

Gerade diese Fragestellung ist es, die durchaus unrichtig und irreleitend ist und die Schuld trägt an der unseligen Verwirrung und dem endlosen Zank und Hader, der hier herrscht, der jeden Gedanken an eine Versöhnung beider Gebiete und Interessen auf immer vernichtet. Es muß vielmehr gefragt werden: Wie verhält sich die Wahrheit in der Religion zur Wahrheit in der Wissenschaft? Die am Ende des Mittelalters aufgekommene, besonders von dem Aristoteliker Pomponatius zu Padua vertretene Lehre von der zweifachen Wahrheit ist freilich in der Art, wie sie ausgeführt wurde, ein dürftiger Not- und Verlegenheitsbehelf gewesen, aber sie ist dennoch, wenn auch in unentwickelter Weise eine Antizipation der richtigen und allen Streit aufs einfachste schlichtenden Erkenntnis, daß Wahrheit im religiösen Sinn in ganz anderer Bedeutung zu nehmen sei, als Wahrheit im wissenschaftlichen Sinn.

Die religiösen Wahrheiten sind nimmermehr Wahrheit im Sinne materieller Erkenntnis und nüchternen methodischen Wissens. So werden sie nur in Zeiten einer vulgären Aufklärung und religiösen Erstarrung genommen. Sie sind vielmehr symbolisch zu fassen als Bilder der Wahrheit, als Symbole eines Jenseitigen, Absoluten, das wir gar nicht zu erkennen vermögen, als Ausflüsse des begeisterten über die gemeine Wirklichkeit sich erhebenden und das Höchste in Ahnungen und Bildern erfassenden Gemüts, in Bildern, deren Form und Gestaltung aber immer wechselt nach dem Bildungsgrade der Zeit.

Eine Beiordnung oder gar eine Überordnung der religiösen Wahrheiten über die Resultate der methodischen Wissenschaft beruht auf einem Mißverständnis, auf einer freilich verzeihlichen und psychologisch leicht erklärbaren Verwechslung zwischen idealer Wertschätzung und materieller Wahrheit. Denn, wenn jene religiösen

Wahrheiten als die höheren geachtet werden, so beruht diese Überordnung nicht auf größerer Sicherheit der religiösen Erkenntnis, sondern auf einer größeren Wertschätzung und selbst da, wo mit ausdrücklichen Worten die größere Wahrheit, die höhere Gewißheit und Zuverlässigkeit der religiösen Wahrheiten gepriesen wird, sind dies nur umschreibende Ausdrücke oder Verwechslungen eines von dem unvergleichlich höheren Wert der religiösen Ideen erfaßten und begeisterten Gemüts. Auf den Gipfel dieser Gemütsverfassung erhebt sich Luther bis zum Fluch der Vernunft, die sich demjenigen widersetzt, was er nun einmal mit aller Gewalt seines glühenden Geistes erfaßt hatte.

Und wer will und wer kann denn einem Gemüt, das so tief in der Erregung lebt, daß ihm die gemeine Wirklichkeit davor zurücktritt, verwehren seine Erlebnisse im Geist anders zu bezeichnen, als mit dem Wort Wahrheit? Ihm persönlich sind es jedenfalls Wahrheiten und zwar Wahrheiten, die er sich um keine Welt auch nicht durch allen Widerspruch der Sinne und des Verstandes entreißen läßt; einem Namenchristen freilich kannst du mit wenig Logik und Naturwissensichaft seine eingelernten Katechismuslehren aus dem Kopf fegen, aber einem Gläubigen kannst du doch nicht den Wert seines inneren Lebens wegdisputieren, und wenn du ihm auch tausendmal beweisest, daß das alles nur subjektive Empfindungen seien, so läßt er dich mit Subjekt und Objekt zum Teufel fahren und spottet deiner naiven Versuche, die Mauern Zions, dessen hochragende Zinnen er leuchten sieht von dem Glanz der Herrlichkeit Gottes mit dem Hauch eines sterblichen Mundes umzublasen.

Eben der Wert nun, den das warhaft fromme Gemüt auf das innere Erleben legt, macht es deutlich, daß das Wesen der Religion nicht im logischen und historischen Inhalt, der immer der Verstandeskritik zum Opfer fällt, liegt, sondern in der inneren Form des religösen Gemütsprozesses, der bei aller Verschiedenheit der äußeren Formen und Anschauungen immer wesentlich der gleiche ist. Daß darin das Wesen der Religion liegt, das zeigt sich in dem bemerkenswerten Zug, daß die Gläubigen verschiedener ja entgegengesetzter Richtungen mehr miteinander übereinstimmen, und mehr Sympathie mit ihren eifrigsten Gegnern verraten, als mit denjenigen, die für religiöse Dinge sich gleichgültig zeigen; wie

denn auch auf der anderen Seite freidenkende aber am Wesen, am idealen Gehalt der Religion festhaltende Männer sich viel mehr verwandt fühlen dem einfachen, aber wahrhaft Frommen, als dem gelehrten starrorthodoxen Theologen. Nie, niemals wird der entschlossene Freidenker Sympathie empfinden mit dem starren Kirchentum und dessen offiziellen Vertretern, wohl aber mit der prophetenhaften Erhebung eines Frommen, in welchem das Wort Fleisch geworden ist und der Zeugnis abgelegt von dem Geist, der ihn ergriffen hat. Wahrlich das müßte ein schlechter Freund der Wahrheit und der Gerechtigkeit sein, der einen Aug. Hermann Franke als Schwärmer verachten oder das Gebet eines Luther als Selbsttäuschung ansehen könnte; aber das müßte auf der anderen Seite auch ein schlechter Jünger Christi im eigensten Sinn des Meisters sein, der sich nicht denken könnte, daß der Herr, wenn er in den Wolken erscheint, zu richten die Lebendigen und die Toten, einen Johann Gottlieb Fichte zu seiner Rechten stellt, während Tausende zur Linken gehen, die mit den Rechtgläubigen Herr, Herr gesagt haben.

Ein unerreichbares Beispiel von der Möglichkeit der Isomorphie des religiösen Gemütsprozesses bei aller Metamorphose der äußern Formen bietet Schiller in der Art, wie er in seinem Gedicht „das Reich der Schatten" die christliche Erlösungslehre verallgemeinert hat. Dieses Gedicht ist das Produkt einer Zeit, die gewiß nicht geneigt war, dem spezifisch Christlichen zu viel einzuräumen. Der Dichter der Götter Griechenlands verläugnet sich nicht; es ist im Grund alles heidnisch, und dennoch steht Schiller in diesem Gedicht, das von dem Gesetz redet, vor dessen Größe der Mensch erschrickt und vor dem alle menschliche Tugend weit erbleicht, und das den Sohn der Alkmene preist, der aus niederem Knechtesdienst, nach langen schweren Kämpfen in Schmerzen und Flammen geläutert zu den Sitzen der Himmlischen emporstieg, im Grunde dem Glaubensleben des Christentums näher, als die aufgeklärte Dogmatik jener Zeit, die das Wesen des Christentums in einigen dürftigen Lehren über Gott, Weltschöpfung und Unsterblichkeit suchte und den Hauptpunkt, die Erlösungslehre als irrationell fahren ließ.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und

Wissenschaft, Glauben und Wissen erledigt sich nach dem Ausgeführten eigentlich in sehr einfacher Weise. Die Wahrheit in der Religion ist etwas ganz anderes, als die Wahrheit in der Wissenschaft.

Die religiöse Wahrheit hat nicht objektive, sondern nur subjektive Geltung als Gemütsvorgang, als inneres Erlebnis. Ihr Wert wird nicht bestimmt durch ihren Erkenntnisgehalt, sondern einzig durch ihren ästhetischen und ethischen Gehalt; ihr Wert bemißt sich an dem Grade der ästhetischen Erhebung und ethischen Reinigung, die sie gewährt.

Wo dieses Verhältnis zum klaren Bewußtsein gekommen ist, wo man endlich aufhören wird, die Wahrheiten der Religion im empirischen Sinn zu nehmen, und sie mit den Resultaten der Wissenschaft konkurrieren zu lassen, wo man definitiv darauf Verzicht leistet, religiöse Vorstellungen, die doch gar nicht dem Erkenntniszweck dienen, in den Gang der empirischen Forschung einzumischen; wo man aber auch auf der andern Seite daran sich gewöhnt, in den religiösen Ideen nicht Hirngespinste zu erblicken, sondern sie als aus dem besten Teil unseres Wesens hervorgehende notwendige Geburten, als die bildlichen Stellvertreter der unbekannten, vollkommenen Wahrheit zu ehren und als die unversiegliche Quelle ästhetischer Befriedigung und sittlicher Veredelung hochzuschätzen, da können auch religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung friedlich neben einander bestehen. Die Religion würde dann an keinem Punkte der freien Forschung und ihrer Erklärungsweise in den Weg treten und die Wissenschaft würde keine Einwendung erheben, wenn die Religion die wissenschaftlichen Ergebnisse auf ihre Weise ausdeutete, wenn sie alles das, was die Wissenschaft kausal erklärt hat, auch noch teleologisch faßte, wenn sie das, was die Wissenschaft als einen Naturvorgang erkannt hat, auch als einen Ausfluß göttlicher Liebe und Weisheit verehrte, wenn sie den Satz der Wissenschaft: Nichts geschieht ohne Ursache, alles geschieht mit Notwendigkeit, in den religiösen Satz übersetzte: „Auch kein Sperling fällt vom Dach ohne den Willen des Vaters im Himmel.“

Lange's Stellung zum Christentum insbesondere, sowie seine Ansicht über die Zukunft desselben bedarf noch einer besonderen ausführlicheren Darstellung.

Das Wesen der Religion, das in der Erhebung des Gemüts über die gemeine Wirklichkeit und in der Schaffung einer Heimat der Geister besteht, findet sich im Christentum realisiert in der Lehre von einem Reiche Gottes, das nicht von dieser Welt ist, das aber doch schon hier auf Erden alle Menschen ohne Unterschied der Nationalität, des Geschlechtes, des Standes und der Bildung in dem gemeinsamen Streben für die Zwecke der Ewigkeit aufs innigste mit einander verbindet zu einer Gemeinde.

Daß diese Ideen des Christentums so rasch Eingang und Verbreitung fanden, erklärt sich aus den damaligen Zeitverhältnissen, aus dem für sie zubereiteten Boden. Die allgemeine soziale Zersetzung, Kampf und Not in allen Schichten der Gesellschaft, Weltschmerz und namenlose Sehnsucht nach einem Heil, das nicht von dieser Welt wäre, das sind die Quellen, aus denen jene große Umwälzung geschichtlich zu erklären ist. Die Lehre vom Himmelreich, der Ruf zur Buße, zur Weltentsagung und Weltverläugnung ergriff wunderbar die Gemüter, die von der traurigen Wirklichkeit der Welt sich angeeckelt fühlten; und damit verband sich das Prinzip der allgemeinen Brüderlichkeit, das den in Egoismus verdorrten Herzen neue Genüsse erschloß. Die Sehnsucht des irrenden, vereinsamten Gemütes nach einer starken Gemeinschaft und einem positiven Glauben wurde hier gestillt und das feste innige Zusammenhalten der Gläubigen wirkte mehr für die Ausbreitung der neuen Religion, als die Fülle der in einer über alle Maßen wundersüchtigen und wundergläubigen Zeit erzählten und willig geglaubten Wundergeschichten. Jene einfachen, aber konsequenten Prinzipien des Christentums waren das Wunder, das die zerrissenen Nationen und Konfessionen um die Altäre der Christen vereinigte.

Aber diese großen idealen Prinzipien erlitten gar bald die größte Verunreinigung und Trübung. An die Stelle der Weltentsagung und Weltverläugnung trat wieder die alte heidnische Weltfreudigkeit und Weltseligkeit. An der Stelle des Reiches der Liebe, wo die Ersten sollten die Letzten sein, kam ein herrschsüchtiges, starres Kirchentum auf, eine feste in sich gegliederte Hierarchie. Die Bischöfe rissen Reichtümer an sich und führten ein übermütiges weltliches Leben; der christliche Pöbel der großen Städte berauschte-

sich in Haß und Fanatismus gegen Andersgläubige. Die Armenpflege zerfiel und der wuchernde Reiche schützte seinen Raub durch die christliche Polizei und Justiz, und List, Verrat und Greuel halfen den christlichen Staat — einen Widerspruch in sich selbst — begründen. Jene einfachen, lebendigen, ergreifenden Grundlehren des Evangeliums aber erstarrten in den zahllosen unter Hader und Streit zu stande gekommenen subtilen und doch so grob sinnlichen, kirchlichen und dogmatischen Fixierungen des christlichen Glaubens, die mehr zur Niederdrückung und Verdumpfung als zur Erhebung und Erfrischung des Gemütes dienten.

Und wie steht es nun mit dem Christentum der Gegenwart und dem Verhalten der Zeitgenossen zu ihm?

Jene ursprünglichen Lehren des Evangeliums bestehen wohl dem Wortlaut nach fort und die große Masse der Christen glaubt an sie, wie man an alles glaubt, was stets gelobt und nie angetastet wird. Im Sinne jenes lebendigen Glaubens glaubt man an diese Worte und Lehren immer genau so weit, als man im täglichen Leben und Verkehr darnach zu handeln gewohnt ist. Die Masse fühlt sich durch diese Worte nicht mehr gepackt; ihr Inneres ist ihrer Gewalt nicht mehr unterthan; man hat nur noch eine herkömmliche Achtung vor ihrem Klang, an den man von Jugend auf gewöhnt ist und mit dem man gewisse feierliche Gefühle zu verbinden pflegt.

Verschwindend klein aber ist die Zahl derer, die wirklich noch einen Hauch der Gewalt spüren, der diesen Worten ursprünglich inne wohnte, und die zugleich noch an den alten Glaubensformen treu festhalten trotz des gänzlich veränderten Gesichts- und Vorstellungskreises, trotz der völligen Umwandlung, die sich indessen auf allen Gebieten des Lebens und des Wissens vollzogen hat.

Der Masse der Namen- und Gewohnheitschristen samt der verschwindenden Kleinzahl der noch ächten Christen steht nun aber gegenüber die nicht weniger große und täglich mehr anschwellende Masse derer, die der Religion und dem Christentum insbesondere längst den völligen Abschied gegeben haben. In alle Kreise der Gesellschaft bis hinab in die untersten Schichten sind besonders seit den letzten Dezennien durch eine unglaublich angeschwollene Literatur und durch die negativen Missionen unberufener und zu-

dringlicher Geister abgerissene Resultate und Bruchstücke der wissenschaftlichen Errungenschaften der neuen Zeit gedrungen nnd haben jenen Zustand der Halbbildung erzeugt, der immer bei aller Feinheit der Umgangsformen mit der kläglichsten Prinziplosigkeit und Haltlosigkeit verbunden ist. Die hochmütig zur Schau getragene Verachtung der christlichen Lehre, das vornehme Lächeln über den längst überwundenen Köhlerglauben ist in diesen Kreisen nur die Maske der inneren Hohlheit und der völligen Leere an allem Glauben und an allem wahren Wissen, die Devise des Lasters und der über alles Heilige sich hinwegsetzenden Frechheit.

Und verschwindend klein ist abermals die auserwählte Schaar ernster, wahrhaft gebildeter, freier und erleuchteter Geister, die an dem idealen Gehalt des Christentums unverbrüchlich festhalten, denen aber Verstand und Bildungsgang ohne Verletzung des Gewissens nicht mehr erlauben, dasselbe in der bisherigen Form festzuhalten.

Das sind die Gegensätze, die unheilvoll durch unsere Zeit gehen, die jenen garstigen Graben, jene breite, tiefe Kluft zwischen den einzelnen Gliedern unsres Volkes erzeugt haben; und dieser Bruch im Volksleben, der auf religiösem und sozialem Gebiet ganz der gleiche ist, bildet das Grundübel der Gegenwart.

In einem solchen Zustand befand sich die alte Welt, als sie zum Untergang reif geworden war.

Wir stehen vor der Frage nach der Zukunft des Christentums. Es ist ja nicht zu verkennen, daß wir bereits in die Uebergangskrisis von dem Alten zu einem Neuen eingetreten sind. Und doch — darauf ist zunächst hinzuweisen — trotz der bedeutsamen Analogien, die sich zwischen dem Zustand der Gegenwart und dem der alten Welt unmittelbar vor ihrem Zusammensturz finden, doch besitzt unsere Zeit auch gewaltige Heilmittel, und wenn die Stürme der Übergangszeit nicht alle Begriffe übersteigen, so ist es nicht wahrscheinlich, daß die Menschheit mit ihrer Geistesarbeit noch einmal so von vorn anfangen muß, wie zur Zeit der Merowinger.

Das wichtigste Heilmittel liegt aber ohne Zweifel gerade in den Prinzipien des Christentums, dessen sittliche Wirkungen meist viel zu sehr unterschätzt werden.

Wir haben zwar gesehen, wie gering die unmittelbare Wir-

kung der christlichen Ideen auf die einzelnen zu sein pflegt, aber dennoch konnte es an der Menschheit nicht spurlos vorübergehen, daß Jahrhunderte hindurch dieselben Worte, dieselben Gedanken immer und immer wieder angeregt wurden und es erscheint beim Überblick über die Geschichte im Großen und Ganzen kaum zweifelhaft, daß der stillen, aber beständigen Wirkung des Christentums nicht bloß der moralische, sondern selbst der intellektuelle Fortschritt großenteils zugeschrieben werden darf.

Aber ebenso zweifellos ist es, daß diese Grundgedanken des Christentums ihre volle Wirksamkeit erst dann entfalten können, wenn sie die dogmatischen und kirchlichen Formen zerbrechen, in die sie sich eingehüllt haben, und wenn ihnen ein neuer triebkräftiger Boden entgegengebracht wird, in welchem sie keimen, aufgehen und neue Lebensformen erzeugen können. Solche durch die veränderte Zeit- und Sachlage bedingten Metamorphosen eines großen Gedankens sind in der Geschichte nichts Seltenes. Ansätze zu solcher Umwandlung liegen schon vor unsern Augen. Es ist wohl kaum zu bestreiten, daß die energischen selbst revolutionären Bestrebungen unseres Jahrhunderts, die Form der Gesellschaft zu Gunsten der zertretenen Massen umzugestalten, mit den Lehren des Neuen Testamentes zusammenhängen, obwohl die Träger jener Bestrebungen in andern Beziehungen dem, was man heute Christentum nennt, glauben entgegentreten zu müssen. Die Verschmelzung und Durchdringung religiöser und sozialistischer Ideen ist jedenfalls ein seit der Reformation vorbereiteter und in der Gegenwart weit verbreiteter Zeitgedanke, und es ist nicht abzusehen, was sich noch hieraus entwickeln wird.

So viel ist sicher, daß die völlig veränderte Anschauungsweise und die völlig veränderten Kulturaufgaben der Gegenwart mit der bisher gewohnten Auffassung des Christentums in einem unauflösbaren Widerspruch und Mißverhältnis stehen, und es ist nur zu natürlich, daß eben das bessere Bewußtsein mit den bisherigen Formen des Christentums immer mehr zerfallen muß und sich gezwungen sieht neue Bahnen aufzusuchen an der Stelle der alten ausgefahrenen Geleise.

Unglücklicher und verkehrter kann dies nicht geschehen, als es geschehen ist und immer noch geschieht in den stets sich erneuernden

Versuchen, das Christentum zu rationalisieren, den Volksglauben von allem vermeintlichen Aberglauben zu reinigen und alles aus dem christlichen Glauben zu entfernen, was dem kritischen Verstand der Gegenwart Bedenken erregt. Solche Versuche beruhen auf einem völligen Misverständnis des Wesens der Religion, das falscher Weise immer wieder in ein Wissen gesetzt wird, und auf einer völligen Verkennung der Selbständigkeit, Würde und Unabhängigkeit der religiösen Wahrheiten. Denn indem man dieselben auf die Basis des empirischen Wissens, mit dem die Religion gar nichts zu schaffen hat, gründet, bringt man sie ja in die schmählichste Abhängigkeit von den jeweiligen Ergebnissen der historischen und naturwissenschaftlichen Forschung, in die Notwendigkeit alle Jahrzehnte wieder anders sich modifizieren und korrigieren zu lassen nach jenen wechselnden Resultaten und zwar so lange, bis von dem ursprünglichen Gebäude nur noch einige dürftige Reste übrig sind, die aber auch heute oder morgen den Angriffen der Wissenschaft weichen müssen. Für die ideale Seite der Religion und des religiösen Lebens findet man in diesen Kreisen keinen Sinn und die Verwerflichkeit alles dessen, was sich nicht historisch und naturwissenschaftlich erweisen läßt, gilt als selbstverständlich. Woher soll denn aber bei dem ausschließlichen Vorwalten des nüchternen Verstandesprinzips die Befriedigung des Herzens, die Erbauung und die Erhebung und Erschütterung des Gemüts kommen? und das ist es doch, was jede Religion, wenn sie etwas wert sein soll, leisten muß. — Oder ist es denn etwa möglich, in den sogen. Gottesdiensten der freien Gemeinden, der Reformtheologen an dieser ewigen Wiederholung der Negation, an dem wohlfeilen Spott über Orthodoxe und Pietisten sich zu erbauen? Wahrlich wer nicht aus Haß gegen Orthodoxie und Pietismus, oder um an einer ausnahmsweisen rhetorischen Begabung sich zu erfreuen eine liberale Predigt besucht, der thut vernünftiger daran, und wird für seine Erbauung besser sorgen, wenn er den Sonntagsmorgen einem Spaziergang wiedmet. „Ich habe", gesteht ein Strauß, „mehreren Gottesdiensten der freien Gemeinden angewohnt und dieselben entsetzlich trocken und unerquicklich gefunden; ich lechzte ordentlich nach irgend einer Anspielung auf die biblische Legende oder den christlichen Festkalender, um doch nur etwas für die Phantasie und das

Gemüt zu bekommen, aber das Labsal wurde mir nicht zu teil. Nein auf diesem Wege geht es nicht."

Wenn es aber auf diesem Wege nicht geht, wenn das Aufklärungsstreben in dem Wahn, den religiösen Ideen mit Hilfe der moderen Wissenschaften eine sicherere und solidere Basis geben zu können, geradezu der Religion den Boden unter den Füßen wegnimmt und sie der Selbstauflösung entgegenführt; wenn auf der anderen Seite die religiösen Wahrheiten in ihrer dogmatischen und kirchlichen Beengung und Verhüllung mit der ganzen Auffaßungs- und Denkweise der Zeit im schroffsten Widerspruch sich befinden und dadurch den intelligentesten Kreisen des Volkes fremd geworden ihre durchgreifende Herrschaft über die Gemüter und die geistige Führerschaft in der Gegenwart verloren haben, so kann die Religion nur dadurch ihren verlorenen Einfluß und ihre berechtigte Stellung wiedergewinnen, wenn sie einerseits aus der Abhängigkeit von der sie erdrückenden Wissenschaft, andererseits aus den Fesseln der sie erstickenden dogmatischen und kirchlichen Autorität erlöst, und ihr der eigentümliche Boden zurückgeben wird, auf dem sie frei und ungehindert sich entfalten und wirken kann.

Dieser heimatliche Boden, diese freie Bahn ist überall da schon erobert, wo man mit klarem Bewußtsein auf den Standpunkt des Ideals sich stellt, wo man auf den Kern der Religion, auf ihren idealen ethischen Gehalt eingehend, das Wesen der Religion nicht mehr in ein Wissen, in einzelne Lehren setzt, sondern in die Erhebung des Geistes über die gemeine Wirklichkeit, in die Erschaffung einer Heimat der Geister; wo man also einerseits aufhört die religiösen Wahrheiten das Trugbild einer beweisenden Wissenschaft annehmen und mit den empirischen Wissenschaften konkurrieren zu lassen; wo man andererseits die Pflege der religiösen Wahrheiten und Gemütsbewegungen für den Fortschritt und das Heil der Menschheit für ebenso notwendig erkennt, wie die Bethätigung der Sinne und des Verstandes zur Kultivierung der Wissenschaften.

Es ist aber nicht zu erwarten, daß diese Einsicht zu baldiger und allgemeiner Anerkennung kommen wird. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß Zeiten großer Verwirrung und Verirrung, Zeiten schweren und schmerzlichen geistigen Ringens bevorstehen. Aber jenes aufgestellte Ziel kann doch den wenigen, die es erfaßt

in der unerfreulichen und trüben Zeit des Ueberganges die einzuschlagenden Wege andeuten.

Und da ist es denn für diese Zeit des Übergangs die erste Pflicht aller Wohlgesinnten und Einsichtsvollen, die noch vorhandenen idealen Schätze des Volkes mit aller Gewissenhaftigkeit in jeder möglichen Form und mit allen zu Gebot stehenden Mitteln zu wahren, zu pflegen und fortzubilden.

Alles Ideale aber — das ist wohl zu beachten — lebt unserm Volk in seiner Religion und so weit ist es denn doch trotz aller Erschütterungen und Sturmläufe noch nicht gekommen, daß dieselbe all ihren Einfluß verloren hätte. Das Christentum hat immer noch gewaltige Wurzeln in unserem Volksleben. Wer deshalb auf das Volk wirken und es wahrhaft fördern will, der muß auch mit ihm in der innigsten Verbindung, die es giebt, in der religiösen Lebensgemeinschaft bleiben, um seinen innersten Herzschlag verstehen zu konnen. Dazu gehört ein liebevolles Eingehen auf seine religiösen Vorstellungen, ein Mitempfinden und Miterleben seiner religiösen Gemütsbewegungen; und das ist auch für den philosophisch Gebildeten möglich durch Übertragung der konkreten religiösen Formen in den ihnen zu Grunde liegenden unvergänglichen idealen Gehalt; und wenn nur diese Übertragung ächt ist, muß sogar der Gemütsprozeß im Kultus beim Philosophen wesentlich der gleiche sein können, wie bei dem naiv Gläubigen, muß er z. B. auch Kirchenlieder, wie das Lied Gerhards „O Haupt voll Blut und Wunden" das mehr religiösen Gehalt hat, als alle religiösen Lieder der Aufklärungsperiode zusammen, im Verein mit der glaubigen Gemeinde mit denselben Gemütsbewegungen singen können. Es ist daher ganz falsch, wenn die philosophisch Gebildeten glauben um der ihnen fremdartigen kirchlichen Formen willen sich von der religiösen Gemeinschaft des Volkes trennen zu müssen. Ein solcher Austritt ist im Gegenteil entschieden abzuraten, weil dadurch dem religiösen Volksleben ein seiner Natur nach zum Fortschritt treibendes Element entzogen und die Mehrzahl wehrlos der geistigen Herrschaft blinder Zeloten Preis gegeben wird.

Ebenso falsch, als ein solches vornehmes sich Zurückziehen von der religiösen Gemeinschaft wäre aber auch ein gewaltsamer revolutionärer Ansturm gegen die veralteten Formen der religiösen

Vorstellung und des religiösen Lebens, da durch solchen unbesonnenen Angriff auf die äußeren Formen vielfach der ideale Gehalt und die noch lebendige Kraft zerstört würde. Die Pflege des Idealen im Volk darf eine Unterbrechung nimmermehr erleiden. Für die Übergangszeit muß der Grundsatz gelten, daß es im Ganzen viel besser ist, einstweilen die Aufklärung zu opfern als die Kraft.

Es ist aber auch gar nicht nötig den negativen Apostel zu spielen. Die auflösenden Kräfte thun inzwischen selbst ihre Schuldigkeit; sie gehorchen nur dem unerbittlichen kategorischen Imperativ des Gedankens, dem Gewissen des Verstandes. Die Auflösung und der Zusammensturz der dogmatischen Formen und kirchlichen Institutionen ist ja doch nur eine Frage der Zeit. Die christliche, besonders die protestantische Dogmatik ist schon längst in vollständiger Anarchie begriffen und die Unsicherheit des äußeren Gebäudes der Kirche, dieses von der Ferne beglückenden, in der Nähe unseligen Traumbildes wird mit jedem Tage fühlbarer und der Zusammensturz einer Institutition, für deren Wahrheit längst die inneren Bedingungen fehlen, kann nicht mehr zu lange auf sich warten lassen. Wann aber die rechte Zeit da ist, wo der Feuerbrand unter die Stoppeln geworfen werden muß, um das Feld zur Ernte des künftigen Jahres zu bereiten, das bleibt der höheren Macht zu bestimmen, welche die Geschicke der Menschheit leitet.

Die Zukunft kann man nicht machen und nicht vorhersagen; man kann sich nur auf dieselbe vorbereiten. In welcher Gestalt das neue Leben aus den Stürmen der Übergangsepoche, aus dem Zerfall der niederen Formen, aus den Flammen des Gerichtes sich emporringen wird, das kann niemand zum Voraus bestimmen.

Nur eines ist gewiß. Auf keinen Fall wird das Veraltete unverändert sich wieder erheben; auf keinen Fall wird aber auch das Vergangene ganz verloren sein. Die großen Wahrheiten der Religion können nicht sterben mit dem Hinfallen ihrer äußern Formen; sie haben ihre unvergängliche Wurzel in dem unzerstörbaren und tiefsten Grund des menschlichen Wesens und werden immer wieder in unverwüstlicher Kraft neu und verjüngt aus allen Stürmen erstehen. In diesem Sinne sind die Wahrheiten der Religion ewig. Oder wer will eine Messe von Palästrina wider-

legen und wer will die Madonna eines Rafael des Irrtums zeihen? Das Gloria in excelsis bleibt eine weltgeschichtliche Macht und wird schallen durch die Jahrhunderte, so lange noch der Nerv eines Menschen unter den Schauern des Erhabenen erzittert. Und jene einfachen Grundgedanken der Erlösung des vereinzelten Menschen durch die Hingabe des Eigenwillens an den Willen, der das Ganze lenkt, jene Bilder von Tod und Auferstehung, die das Ergreifendste und Höchste, was Menschenbrust durchbebt, aussprechen, wo keine Prosa mehr fähig ist, die Fülle des Herzens mit kühlen Worten darzustellen; jene Lehren endlich, die uns befehlen mit den Hungrigen das Brot zu brechen und den Armen die frohe Botschaft zu verkündigen — sie können nicht für immer schwinden; wenn der Tag der Ernte kommt, wird auch der Blitz des von Gott gesandten Genius wieder da sein, der diese zerstreuten Elemente zu einem Ganzen schafft, ohne zu wissen, wie er dazu gekommen.

Aber bis dahin wird es durch schwere Kämpfe hindurchgehen. Es ist, wie mit der sozialen Umwälzung, vor der wir stehen, so auch mit der religiösen. Die friedliche Durchlebung der Übergangsepoche ist wünschenswerter, allein die stürmische ist wahrscheinlicher.

Die materialistische Richtung, die uns am deutlichsten in der verruchten Lehre von der Harmonie der Interessen, die dem Freihandelssystem, dieser Dogmatik des Egoismus zu Grunde liegt, entgegentritt und die daraus folgende Zurückziehung der Religion und der Ethik aus dem Verkehr des täglichen Lebens ist zu allgemein und zu mächtig geworden, als daß noch der Hoffnung Raum gegeben werden könnte, daß jene Kreise freiwillig auf ihre Ansprüche verzichteten. Es geht ein unverkennbarer Zug zum Materalismus durch unsere modere Kultur, welcher jeden, der nicht irgendwo einen festen Anker gefunden hat, mit sich fortreißt. Philosophen, Volkswirtschafter, Staatsmänner und Gewerbtreibende begegnen sich in dem Lob der Gegenwart und ihrer Errungenschaften Mit dem Lob der Gegenwart verbindet sich der Kultus der gemeinen Wirklichkeit. Das Ideale hat keinen Kurs; was sich nicht vor dem Verstand legitimieren kann und für den gemeinen Nutzen verwerten läßt, wird zum Untergang verurteilt, auch wenn tausend

Freuden und Erquickungen des Volkes daran hängen, für die man keinen Sinn mehr hat.

Aber auf den Übermut folgt immer der Fall. Oft schon war eine Epoche des Materialismus nur die Stille vor dem Sturm, der aus unbekannten Klüften hervorbrach und der Welt eine neue Gestaltung gab. Die Anzeichen des nahenden Sturmes sind vorhanden. Es ist die soziale Frage, die in diesem Augenblick Europa von einem Ende zum anderen durchbebt, eine Frage, auf deren weitem Gebiet alle revolutionären Elemente der Wissenschaft, Religion und Politik ihren Kampfplatz für eine große Entscheidungsschlacht gefunden zu haben scheinen.

Wie aber auch dieser Kampf sich gestalten mag, ob er ein unblutiger Kampf der Geister bleibt, oder einem Erdbeben gleich die Ruinen einer vergangenen Weltperiode donnernd in den Staub wirft und Millionen unter den Trümmern begräbt — jedenfalls kann die neue Zeit nicht siegen, es sei denn unter dem Banner einer großen Idee, die den Egoismus hinwegfegt. Zwei große Dinge, wenn wirs bestimmter ausdrücken wollen, müssen sich mit einander vereinigen: eine weltentflammende, ethische Idee und eine große, durchgreifende soziale Leistung. Mit dem nüchternen Verstand, mit künstlischen Systemen und halben Reformen wird nichts geschaffen. Den Sieg über den zersplitternden Egoismus und die ertötende Kälte des Herzens wird nur ein großes Ideal erringen, das wie ein Fremdling aus der anderen Welt unter die staunenden Völker tritt und mit der Forderung des Unmöglichen die träge Wirklichkeit aus den Angeln reißt. Ideen und Opfer können uns allein noch retten und den Weg durch die verheerenden Revolutionen in einen Weg segensreicher Reformen verwandeln. Wohl wird die Einsicht in diese Wahrheit zu spät kommen. Die blinden Leidenschaften sind im Zunehmen und der rücksichtslose Kampf der Interessen verschließt sich immer mehr vor dem Ernst der Lage und der warnenden Stimme des Gewissens. Aber — und mit diesen Worten legt der sterbende Lange den Griffel der Kritik aus den Händen — die Wahrheit zu spät kommt dennoch frühe genug. Denn die Menschheit stirbt noch nicht; glückliche Naturen treffen den Augenblick. Niemals aber hat der denkende Beobachter ein Recht zu schweigen, weil er weiß, daß ihn für jetzt nur Wenige hören werden.

So weit die Darstellung der Lange'schen Weltanschauung!

Einzig gestützt auf die vorliegenden Werke Lange's haben wir uns bestrebt, das gebotene, vielfach zerstreute Material zu einem einigermaßen abgerundeten Ganzen zusammenfügend den Lange-schen Standpunkt nach seinen wesentlichen und charakteristischen Zügen klar zu stellen, vieles bei Seite lassend, was in den Ausführungen des größeren Werks einen breiten Raum einnimmt, da und dort für die Herstellung des Zusammenhangs auch Einiges hinzufügend, jedoch auch da uns strenge an den von Lange vorgezeichneten Gedankengang haltend, wie er sich uns bei möglichster Hineinversetzung in seine Vorstellungsweise ergab.

Wir würden glücklich sein, wenn wir bei der Hochachtung, die wir der Persönlichkeit und dem Streben Lange's zollen, ebenso rückhaltslos seinen Standpunkt teilen und in ihm einen Führer auf dem Weg zur Versöhnung der das innere und äußere Leben der Gegenwart zerreißenden Gegensätze verehren dürften. Es ist uns aber durchaus unmöglich, auf die Seite derer zu treten, die Lange als den wahren Lehrer im Ideal preisen und in seiner Erscheinung ein glänzendes Meteor erblicken, dessen leuchtende Spuren durch die Dunkelheiten einer trüben, gährenden Zeit die richtige Bahn zu einer erfreulicheren Zukunft, zu einer Neugestaltung der Dinge anzudeuten vermögen.

Es ist uns wohl erklärlich, wie man geblendet von dem ersten Eindruck der Lange'schen Schriften sich für Lange begeistern kann; es ist uns aber nicht denkbar, wie man in dieser Begeisterung verharren kann, nachdem man, wie es doch jeder neuen Erscheinung gegenüber sich geziemt, auch mit nüchternem Blick dieses Neue geprüft und vor allem die Konsequenzen sich klar gemacht, zu dem am Ende das Lange'sche Philosophieren unvermeidlich führen muß. Und diese Konsequenzen sind wahrlich ganz andere, als Lange sich dieselben ausgemalt hat, selbst getäuscht von einem mehr oder weniger unbestimmten Enthusiasmus für das Ideale, der noch selten als Mutter klarer Einsicht sich erwiesen hat.

Lange's Werke fordern deshalb die ernsteste Kritik heraus und diese Pflicht strenger Kritik wird noch erhöht durch die Thatsache des immer tieferen und weiteren Eindringens Lange'scher Anschauungen.

Es kann ja doch einem aufmerksamen Beobachter der Strömungen, die durch die Gegenwart gehen, diese Beeinflußung der Zeit durch Lange'sche Gedanken nicht entgehen; allerorten, selbst da, wo er es am wenigsten erwartet, wird er auf Anschauungen und Vorstellungen stoßen, die ihren mittelbaren oder unmittelbaren Ursprung aus Lange's Gedankenkreis nicht verbergen können.

Es ist uns aber leider hier nicht möglich, eine eingehendere Beurteilung Lange's zu geben, und wir beschränken uns deshalb auf die Hervorhebung einzelner Punkte, die für die Kritik vornehmlich in Betracht kommen dürften.

I. Die von Lange rege gemachte Erwartung einer Versöhnung des Widerstreites zwischen den Bedürfnissen des Gemütes und den Ansprüchen des Verstandes wird in keiner Weise erfüllt.

Wenn Lange darauf ausgeht, die beiden entgegengesetzten Grundrichtungen des Materalismus und Idealismus aus dogmatisch-metaphysischen Irrtümmern zu psychologisch-erkenntnistheoretisch begründeten Wahrheiten zu erheben, indem er sie als notwendige Produkte unserer Organisation aufzeigt, als Spiegelbilder, in denen unsere eigene geistige Einrichtung uns gegenständlich wird und daraus für uns den Schluß zieht, daß wir gemäß unserer Organisation beide Richtungen neben einander haben und jeder ihr Recht und ihre Befriedigung innerhalb ihrer Sphäre verschaffen müssen, so ist doch solches „neben einander haben müssen," keine innere Vermittlung der Gegensätze, mithin keine Versöhnung. Es ist ja wahrlich ein schlechter Trost für uns, zu erfahren, daß wir so zwiespältige Wesen sind, so widerspruchsvoll organisiert, daß die Welt unsres Verstandes niemals mit der Welt unsres Gemüts vereinigt werden kann, daß es niemals möglich sein soll, die Welt wissenschaftlich und zugleich befriedigend, oder befriedigend und zugleich wissenschaftlich zu erklären.

Der Ausweg, den Lange als die einzig mögliche Lösung preist, sich an beide Welten zu verteilen, beiden anzugehören, ohne sie doch zu vereinigen, dieser Ausweg ist doch im Grunde eine verzweifelte Ausflucht; und ein solcher innerer Widerspruch ist auch auf die Länge unerträglich. Es ist ja doch ohne den tiefsten innern Zwiespalt und Unfrieden nicht möglich, auf der einen Seite in der Wissenschaft den Grundsätzen des Erkennens bis in ihre äußersten

Ergebnisse zu folgen und auf der andern Seite im Leben von den Forderungen des Gemüts sich nach ganz andern Richtungen hintreiben zu lassen.

Des Gefühls, daß sein Lösungsversuch denn doch kein befriedigender ist, kann sich Lange selbst nicht entschlagen. Ein Zug tragischer Resignation geht bei allem ethischen Pathos durch seine ganze Auffassung und Darstellung hindurch.

II. Daß Lange dem Verstande die Phänomenalwelt, dem Gemüt die Idealwelt als Domäne zuweist, dagegen ist nichts zu erinnern; es gehört vielmehr die scharfe und genaue Feststellung der Grenzen zwischen beiden Gebieten zu den unstreitigen Verdiensten Lange's und es darf wohl gesagt werden, daß viel unnützer Streit vermieden werden könnte, wenn man sich dieser Grenzen stets bewußt bliebe.

Wenn aber Lange weiter für die Phänomenalwelt, für das Gebiet des Verstandes die Möglichkeit einer Wahrheitserreichung, einer sicheren Erkenntnis behauptet, dagegen in der Ideenwelt nur wahrheitslose Dichtung ohne alle Realität, ohne jeden Erkenntniswert sehen will, so ist dagegen erstlich zu sagen, daß durch diesen offenbaren Vorzug, den er dem Verstandesgebiet einräumt, die von ihm postulierte Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit beider Gebiete aufgehoben wird, indem durch diese Verweisung der Idealwelt ins Reich der Schatten und der Träume der letzteren eben ein unheilbarer Stoß versetzt wird, von dem sie sich durch alle nachfolgende Betonung ihres hohen ethischen und ästhetischen Wertes nicht mehr erholen kann.

Dann aber ist gegen Lange's Unterscheidung der beiden Gebiete nach den Kategorien der Wahrheit und der Dichtung zu erinnern, daß eben diese Unterscheidung vom Lange'schen Standpunkt unberechtigt ist. Denn der synthetische Faktor, der die Ideenwelt so verdächtig macht, bestimmt ja nach Lange auch schon die Sinnesfunktionen und die Bildung der Anschauungen und Begriffe; auch die Welt der sinnlichen Wirklichkeit ist ja infolge dieses Umstands nur Erscheinung, eine Scheinwelt, die sich von der Scheinwelt der Ideen nur dadurch unterscheidet, daß in ihr mit Hilfe des Verstandes mehr Ordnung und System herrscht; so daß sie also, um den neuerlich berüchtigt gewordenen Ausdruck eines jüngst verstorbenen Ästhetikers zu gebrauchen, in Wahrheit ein „systematisierter

Wahn“ oder Schein wäre. Das gesteht im Grund Lange auch zu in dem Trost, den er dem über die Einbuße an allem Wahrheitsgehalt erschreckten Gemüte giebt, indem er es tröstet mit dem Hinweis, daß es ja doch in dieser Beziehung auch in dem andern Gebiete nicht viel besser stehe. So wenigstens legen wir es uns aus, wenn er einmal sagt: „Es ist dieselbe Notwendigkeit, dieselbe transcendente Wurzel unsres Wesens, die uns durch die Sinne die Welt der Wirklichkeit giebt und die uns in den höchsten Funktionen dichtender Synthesis eine Welt des Ideals erzeugt; und kein Gedanke ist geeigneter Wirklichkeit und Idee, Wahrheit und Dichtung mit einander zu versöhnen, als der, daß unsere Wirklichkeit auch nur Erscheinung ist.“ Es ist aber immer ein schlechter Trost, einen Unglücklichen nur damit zu trösten, daß es bei den andern auch nicht viel besser stehe, als bei ihm.

Daß wir überhaupt weder auf dem einen noch auf dem andern Gebiete etwas Sicheres wissen können, das ist doch im letzten Grunde die Konsequenz der Lange'schen Erkenntnistheorie; mit einem Wort: dieselbe führt unabweisbar zum vollständigen Scepticismus.

III. Und wie der Standpunkt Lange's theoretisch zum Scepticismus führt, so hat er praktisch das zum Ergebnis, was Lange eben zu vermeiden und zu überwinden sucht: den praktischen Materialismus und den sittlichen und religiösen Nihilismus.

Wenn Lange glaubt, den Materialismus mit seinen Ansprüchen überwunden zu haben, dadurch, daß er die Materie auflöst und verflüchtigt in einen Teil unseres geistigen Vorstellungslebens, dadurch, daß er die materielle Welt zu einer Erscheinung, zu einem Produkt unserer geistigen Organisation macht, so befindet er sich in einem schweren Irrtum. Denn, wenn nach Lange gleichwohl diese Erscheinungswelt die einzige uns gegebene Wirklichkeit ist und wenn in ihr allein ein wenigstens relativ sicheres Wissen zu finden ist, so wird die bei weitem größte Mehrzahl der Menschen, die ja doch für die subtilen erkenntnistheoretischen Unterscheidungen und Ausführungen Lange's keinen Sinn und kein Verständnis haben kann, daraus nur den Schluß ziehen: „Also begnüge dich mit dieser gegebenen Welt, außer welcher es keine andere für dich

giebt, und vermeide das nutzlose Hinausgehen in das Land der Unsicherheit, der Träume und Illusionen." Die Konsequenz des Lange'schen Standpunkts wird also nach dieser Richtung hin der praktische Materialismus sein.

Und wenn nun Lange dennoch die Forderung stellt, eine Idealwelt sich zu schaffen und sie in jeder Weise zu kultivieren, wenn er aber zugleich verlangt, sich dessen immer bewußt zu bleiben, daß die Erzeugnisse des ideal gerichteten Gemüts nur Träume und Dichtungen seien, so ist die Erfüllung solcher Forderung ein psychologisches Unding und führt jedenfalls zu den verderblichsten Konsequenzen. Es ist nicht denkbar, wie man eine ideale Weltanschauung soll haben und konservieren können, ohne doch an die Realität derselben zu glauben. Es ist ein solcher widerspruchsvoller innerer Zustand nur denkbar unter der Voraussetzung größter Selbsttäuschung und innerer Unklarheit oder in Verbindung mit einem in sich gebrochenen Bewußtsein. Auf keinen Fall kann ein solcher Zustand dauernd sein. Lange redet einmal von dem Gewissen des Verstandes mit seinen auflösenden Kräften, die von selbst ihre Schuldigkeit thun. Nun dieses Gewissen des Verstandes wird seine Schuldigkeit thun, indem es aus der angeblichen Thatsache der illusorischen Ideen den Schluß zieht, denselben als unnützen und nichtigen Gebilden den Abschied zu geben. Und daß dieses Aufgeben der Ideen dann auch zur Vernichtung alles dessen, was auf sie auferbaut ist, zur Vernichtung von Religion und Sittlichkeit führt, also den sittlichen und religiösen Nihilismus zur Folge hat, ist natürlich.

Wie Lange selbst, von dessen Redlichkeit wir überzeugt sind, jenen innern Widerspruch mit sich vereinigen konnte, das ist ein psychologisches Rätsel, das seine Lösung nur in der geistigen Entwicklung des Mannes finden kann.

Nur eine Vermutung, die sich hier uns aufdrängt, sei gestattet! Wir zweifeln nicht, daß jener innere Zwiespalt in dem Anschluß an Kant und dem Versuch der Weiterbildung der Kantschen Philosophie seine Wurzel hat. Kant hatte die Realität der Ideen, die Realität Gottes in seiner Vernunftkritik theoretisch in Zweifel gestellt und hatte sie in der Kritik der praktischen Vernunft praktisch wieder postuliert. Das ist aber eine Zwiespältigkeit, die mit psycho-

logischer Notwendigkeit zu einem Scepticismus und zur vollständigen Läugnung der Realität jener Ideen führen mußte. Dieser Punkt ist bei der neuen Kantströmung, die durch die Zeit geht, wohl im Auge zu behalten.

IV. Der Punkt, von dem aus die negativen Resultate der Lange'schen Weltanschauung eine positive Umbildung erfahren könnten, ist oben (Seite 254 u. 255) angedeutet worden.

Es ist mit dem Gedanken, daß das Gemüt fähig ist, eine höhere Gestalt der Wahrheit zu ergreifen, die dem diskursiven Denken für immer versagt bleibt, voller Ernst zu machen. Gerade wie wir, wenn wir nicht in einen unsinnigen und trostlosen Scepticismus verfallen wollen, am Ende auch an die Welt der Sinne und des Verstandes glauben müssen, so müssen wir auch an die innere Welt und ihre Offenbarungen, die mit der gleichen massiven Realität sich aufdrängen, glauben. Die eine Welt ist uns so gut, wie die andere gegeben und es ist am Ende dieselbe Welt, die wir nur mit verschiedenen Organen, das einemal durch den Verstand von der Seite der Notwendigkeit, das anderemal durch das Gemüt von der Seite der Freiheit auffassen. Es ist aber nicht möglich, beide Auffassungen nur nebeneinander, unvermittelt hergehen zu lassen; wir werden vielmehr bei aller Anerkennung der Berechtigung der Sinne und des Verstandes doch die Auffassung durch die Ideen als die höhere achten und immer wieder versuchen, dieselbe auch vor dem Verstand zu rechtfertigen; oder, um mit Lotze zu reden, wir werden nachzuweisen suchen, daß die Welt des Verstandes, die Welt der Notwendigkeit nicht die letzte sein kann, und zuletzt erkennen, wie ausnahmslos universell wohl die Ausdehnung (Notwendigkeit, Mechanismus) und doch wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, die der Mechanismus im Ganzen der Welt zu erfüllen hat.

V. Die Beurteilung Lange's mußte eine verwerfende sein. Damit soll nicht geleugnet werden, daß bei dem Reichtum und der Solidität seines Wissens und seiner Erfahrung Lange's Werke ungemein viel Richtiges im Einzelnen enthalten, daß die Schlaglichter, die er auf alle Gebiete des Wissens und des Lebens wirft, seine klaren Gedankenentwicklungen, seine scharfen Bestimmungen, seine exakten Formulierungen der in Frage stehenden Probleme

einer wirklichen Aufklärung und Erhellung des Geistes dienen und von allen Lesern Lange's dankbar werden geschätzt werden. Aber vor seiner Weltauffassung im Ganzen kann nicht genug gewarnt werden. Dieselbe müßte früher oder später zu den verderblichsten Konsequenzen führen. Die Weltanschauung, die er der Zeit als Heilmittel anbietet, hat nicht die Nährkraft, die die Gegenwart fordert; sie ist in sich leer, blaß, vom Zweifel wurmstichig. Wenn die Stürme kommen, die Lange vorhersagt, wird sie in tausend Stücke auseinandergehen.

Parallelen in der Dogmatik.

Von Fr. Reiff, Amtsdekan in Stuttgart.

Parallelen haben unstreitig in jedem Gebiet der Erkenntnis etwas außerordentlich Anregendes. Und sie sind auch fruchtbar für dieselbe, wenn anders sie mit Besonnenheit gehandhabt werden. Es ist wahr, sie können auch willkürlich, ohne Zucht und Maß, im ungebundenen Ergehen der Phantasie gezogen werden. Da haben sie freilich nur den Wert einer Spielerei. Sie können aber auch aus dem Wesen der Gegenstände selbst hervorgehen und wirklich einem intuitiven Blick in dasselbe entspringen. In diesem Falle werfen sie oft ein überraschendes orientierendes Licht auf dieselben. Sie beleuchten nicht selten verborgene Tiefen und geheime Zusammenhänge. Gelingt es in der Mathematik und in den Naturwissenschaften Proportionen zwischen verschiedenen Größen aufzufinden, so sind dieselben, wie der Rauch auf ein verborgenes Feuer hinweist, sichere vorlaufende Anzeigen eines gesetzmäßigen inneren Zusammenhangs derselben und lehren denselben aufspüren. Denselben Dienst leisten Parallelen, vorausgesetzt, daß die Natur der Dinge selbst sie an die Hand giebt. Ja manchmal erweitern sie geradezu die Erkenntnis, indem, wo eine Übereinstimmung in einer Anzahl von Punkten vorhanden ist, die Annahme nahe liegt, daß die Übereinstimmung auch in einem weniger aufgehellten Punkt stattfinden mag, wie die Verwendung des Analogieschlusses zeigt. — Sodann dienen Parallelen auch zur Veranschaulichung und Erläuterung einer Wahrheit an dem Gegenbilde einer andern, ver-

wandten Wahrheit, wie wiederum aus den Analogien der Logik erhellt. — Ferner festigen Parallelen die Sicherheit einer Erkenntnis: sie geben ihr außer der Gewißheit, welche sie schon in sich selbst trägt, noch einen Halt durch ihren Zusammenschluß mit andern. — Weiter eröffnen Parallelen große Perspektiven, dehnen den Gesichtskreis aus und schaffen in einem größeren Ganzen Durchsichtigkeit und Klarheit. Namentlich imponiert uns so mit ihren großartigen Parallelen die christliche Weltanschauung des Apostels Paulus. — Endlich zeigen Parallelen auch die Symmetrie im System der Wahrheit, offenbaren die wunderbare Schönheit in dem Bau seiner Glieder und gewähren damit dem Geiste eine hohe Befriedigung. Angenommen ist dabei freilich, daß man noch an die Möglichkeit des Aufbaus eines solchen glaubt.

Auch in dem Gebiet der christlichen Dogmatik hat es von Anfang an nie an der Aufstellung von Parallelen gefehlt. Der große typische Parallelismus zwischen dem Alten und Neuen Testament, zwischen Adam und Christus, zwischen der Führung Israels und der Gläubigen des Neuen Testaments ist schon in diesem hervorgehoben. Eben da ist auch die Analogie des Lebensganges Christi, insbesondere seines Todes und seiner Auferstehung, mit den entsprechenden Erlebnissen des einzelnen Gläubigen nachdrücklich geltend gemacht und verwertet. So sind denn auch im Verlauf der dogmatischen Arbeit Parallelen der verschiedensten Art aufgestellt worden. Sie bewegen sich nicht nur in dem typischen Verhältnis vom Alten und Neuen Testament und in dem Gegensatz von Sünde und Gnade. Auch der Parallelismus der Gnade mit der Natur wurde schon von der sogenannten Föderalmethode verwendet und dann von der Theosophie zu dem Parallelismus ihrer beiderseitigen Reiche ausgebaut, wozu man die Berechtigung schon in dem Vorgang der Gleichnisse Jesu fand, wofür indeß noch eine weit umfassendere biblische Grundlage vorhanden ist. Endlich wurden auch zwischen dem Leben des Menschen und Gottes Parallelen gezogen auf Grund davon, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Allein wie mannigfaltig solche Parallelen auch aufgestellt wurden, es sind doch mehr vereinzelte Aperçus, die wohl wie Geistesblitze ein überraschendes helles Licht verbreiten. Aber den inneren Zusammenhang derselben mit dem System der

christlichen Wahrheit, in dem sie begründet sind, möchte man doch wohl auch erkennen und so dieselben des Scheines der Zufälligkeit entkleidet sehen. Und man wünschte diesen Parallelismus auch gerne auf alle die wesentlichen Punkte ausgedehnt zu sehen, zwischen denen er stattfindet. Ein Versuch in dieser Richtung dürfte daher wohl manchem nicht unwillkommen sein. Immerhin beschränken wir uns doch auf diejenigen Punkte, welche besonders interessant und lichtgebend sind.

1. Der Wendepunkt, Versöhnung und Rechtfertigung.

Wir beginnen mit dem zentralen Punkt im Christentum, mit dem Wendepunkt im Leben der Menschheit und des einzelnen Menschen. Die Krisis ist in einer Krankheitsgeschichte von entscheidender Wichtigkeit. Eine Krankheitsgeschichte aber ist der Verlauf der Geschichte der Menschheit und des einzelnen seit dem Eintritt der Sünde geworden. Die Versöhnung (mit der Sühne Christi) bezeichnet in dem einen, die Rechtfertigung (mit der Bekehrung) in dem andern den Wendepunkt. Mit ihnen beginnen wir, um nachher vorwärts und rückwärts zu schreiten. Es fragt sich also, ob sich nicht zwischen diesen vier Begriffen Parallelen ziehen lassen. Offenbar ist es beidemal ein entsprechender Vorgang, das einemal für die ganze Welt, das anderemal für den einzelnen Menschen. Gelänge es, dafür auch einen gemeinsamen Namen zu finden, so würde diese Übereinstimmung noch stärker hervortreten.

Wir möchten hiefür den Ausdruck: **Auseinandersetzung mit der Sünde** in Vorschlag bringen. Um die Sünde handelt es sich ja doch bei allen diesen Vorgängen, auch bei der Versöhnung und namentlich bei ihr. Die Sünde ist das Hindernis der Gemeinschaft mit Gott, in welche der Mensch durch die Versöhnung wieder eingeführt werden soll. Soll es zur Versöhnung kommen, so muß die Sünde, zunächst ihre Schuld, abgethan werden und zwar auf dem Wege einer gründlichen Auseinandersetzung mit ihr. Einer solchen bedarf es. Die Sünde ist als eine in die Welt hereingetretene Thatsache, die gegen Gottes Willen gerichtet ist und seine Weltordnung stört, von einer Tragweite, vermöge welcher sie von Gott nicht schlechthin nur übersehen, von dem Menschen nicht ohne weiteres ignoriert werden darf. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit

Gottes läßt dies nicht zu. Sie ist es, welche von dieser Thatsache der Sünde Akt nimmt, sich darein wirft, sie für sich fixiert und auch des Menschen Gewissen darauf festhält, bis eine vollgültige Auseinandersetzung mit ihr stattgefunden hat. Diese Auseinandersetzung vollzog sich **für die Menschheit im Ganzen** in Christo, welcher mit der Sünde in eine so innige Beziehung trat, daß, was an seinem Fleisch vor sich gieng, als der Sünde angetan dargestellt (Röm. 8, 3.), ja daß von ihm gesagt wird, er sei für uns zur Sünde gemacht (2 Kor. 5, 21.). Und sie geschah von Seiten Christi dadurch, daß er an unserer Stelle die Sünde der Menschheit in ihrer schweren Bedeutung mit unendlichem Schmerz anerkannte und vor Gott darüber sich beugte, wie auch ihre Folge, die Strafe und den Fluch der göttlichen Gerechtigkeit, inne ward und trug, mit beidem aber der verletzten Majestät Gottes die ihr gebührende Ehre und Genugthuung gab. Sofern damit die Verurteilung der Sünde der Menschheit durch Gott geschehen (Röm. 8, 3.), die Sündenschuld also vor Gott abgethan war, war damit auch die göttliche Auseinandersetzung mit der Sünde der Menschheit, d. h. die Versöhnung, vollzogen. Und als unumstößlich evidentes Faktum wurde dies in den Zeichen bei Jesu Tod, in seiner Auferweckung und Erhöhung, diesem tatsächlichen Gottesurteil zur Rehabilitation desselben, auch äußerlich ausgesprochen (vgl. Röm. 1, 4. 4, 25. 8, 34.). Freilich haben diese Thatsachen wie auch sein dem Tod vorausgegangenes Leben und Wirken auch eine integrierende Bedeutung im Werk der Versöhnung selbst. Die Abthuung der Sündenschuld ist nemlich nur ein Moment in derselben. Es handelt sich in der Versöhnung überhaupt darum, die Lebenslinie der Menschheit, die sich von Gott abgekehrt hat, wieder zu Gott herumzuwenden und von Gott aus in das Verhältnis zwischen beiden wieder den Kreislauf der Liebe einzuführen. In seinem prophetischen Wirken suchte Jesus die Seelen der Menschen, und indem er priesterlich für sie bat und Gott sich opferte, brachte er sie in stellvertretender Weise Gott nahe (vgl. Hebr. 3, 1.). Bei diesem Doppelwerk trafen ihn nun aber jene Leiden, welche ihm der Widerspruch und die Feindschaft der Menschen bereitete und die nach ihrer tieferen Seite als Fluch und Gericht Gottes über die Sünde der Menschheit auf ihn ge-

legt wurden. Durch dieselben hindurch gewann und öffnete er für sie wieder den Weg zu Gott zurück (vgl. Hebr. 10, 20.), um sie nun auch thatsächlich in die rücklaufende Bewegung zu Gott hineinzuleiten. Dies letztere thun zu können, wird er nun eben befähigt durch seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten des Vaters; denn hier stehen ihm die Wege zur Ausführung des Versöhnungswerkes sowohl zu Gott, bei dem er uns vertritt, als zu den Menschen hin, deren Suchen er nun wirkungskräftiger fortführt, offen. — Was so für die Menschheit als Ganzes geschehen ist, verwirklicht sich für den **einzelnen** in entsprechenden ähnlichen Akten. Auch der einzelne Mensch muß sich seinerseits mit der Sünde auseinandersetzen. Dies geschieht in der Bekehrung. Er muß die Sünde in ihrer vollen Tiefe, als Verletzung der göttlichen Majestät erkennen, muß ihren Greuel und ihre Schuld vor Gott inne werden und sich von ihr abwenden (Buße) und sich an Christi Sühne halten, in welcher die Schuld der Sünde abgethan und ihre Macht gebrochen ist (Glaube). Dieser Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Sünde folgt nun entsprechend die göttliche Auseinandersetzung mit derselben oder die Rechtfertigung, d. h. die Vergebung der Sünde. Ja diese göttliche Auseinandersetzung mit der Sünde vollzieht sich schon in jener, so daß gesagt werden kann: Wer gestorben ist, der ist gerechtfertigt von der Sünde (Röm. 6, 7.). Es ist dasselbe Verhältnis, gleichwie die göttliche Auseinandersetzung mit der Sünde der Menschheit (die Versöhnung) der Auseinandersetzung Christi mit derselben (der Sühne) folgt, resp. in ihr sich vollzieht. Man sieht, es läßt sich zwischen diesen vier Gliedern eine förmliche Proportion herstellen; so genau ist der Parallelismus zwischen ihnen. Diese Proportion lautet: Christi Sühne verhält sich zur Versöhnung, wie sich des Menschen Bekehrung zur Rechtfertigung verhält. Nur muß man nicht meinen, als wäre etwa das zweite Paar eine selbständige Wiederholung des ersten, als müßte etwa der Mensch auf eigene Faust, gleichsam von vornherein wieder anfangend und in einem ebenso peinlichen Prozeß, mit seiner Sünde sich auseinandersetzen, wie Christus in seiner Sühne es mit der Sünde der Menschheit gethan, — oder als geschehe die göttliche Auseinandersetzung mit der Sünde des einzelnen in der Rechtfertigung gleichsam in einem

ganz neuen Anlauf und unabhängig von der göttlichen Auseinandersetzung mit der Sünde der Menschheit in der Versöhnung.

Vielmehr findet, wie dies auch aus dem aufgestellten gemeinsamen Begriff für diese vier Stücke erhellt, zwischen ihnen der innigste **Zusammenhang** statt, so daß sie nicht nur einander parallel laufen, sondern auch in dem einen Stück das andere prinzipiell und bahnbrechend schon eingeschlossen und mitgesetzt ist.

In dieser Weise verhalten sich also Christi Sühne und unsere Bekehrung. Sie laufen einander parallel. Mit Recht hat man daher, jedenfalls instruktiv, wenn auch nicht völlig erschöpfend, in der neueren Theologie Christi Sühne ein Bußleiden genannt: er that der Sünde gegenüber, was wir der Sünde gegenüber thun müssen. Und andererseits ist unsere Bekehrung ein wiederholendes Abbild (ομοιωμα) des Sterbens Christi (Röm. 6, 5.); so ernst und tiefgehend ist die Buße, sie ist weniger nicht als ein Sterben, ja eine Selbstkreuzigung des Fleisches samt seinen Lüsten und Begierden (Gal. 5, 24.). Und es ist so auch klar, warum eine solche Bekehrung, freilich nicht ohne den Geistesempfang von oben, die Wiedergeburt und die Quelle der sittlichen Erneuerung ist. Aber es ist auch die eine in der andern mitgesetzt. Die Buße vollzieht sich nur durch ein Zusammengewachsensein mit dem Sterben Christi, durch ein Eingepflanztsein in dasselbe Bild (Röm. 6, 5.) und ist mit Christi Sterben schon geschehen (συνεσταυρωϑη v. 6, wobei namentlich der passive, auf ein Erleiden hinweisende Ausdruck zu beachten ist). Und wie der alte Mensch mit Christo gekreuzigt ist, so sind wir mit ihm auch im Glauben auferstanden (Röm. 6, 4—11. Gal. 2, 19. 6, 14. Kol. 2, 12. 13. 3, 1. Eph. 2, 5. 6.). Es liegt eben doch, was man auch gegen die Mystik sagen möge, eine tiefe Mystik, oder, wenn wir den andern Ausdruck vorziehen sollten, Theosophie in solchen Stellen. Die hl. Schrift ist überhaupt voll von Mystik, wie sie auch voll von Metaphysik ist. Wer die eine oder andere abthut, greift ihr ins Herz und läßt eine bloße Hülse übrig. Was speziell unsern Gegenstand betrifft, so ist es Christi Menschwerdung und sein in seinem Tod sich vollendendes Eingehen in unsere Sünderstellung, jene äußerste Hingabe, wodurch er für uns sich öffnet und uns in die Gemeinschaft seines Lebens hineinnimmt (vgl. Joh. 12, 25.)

einerseits, der Glaube in Verbindung mit der Taufe andererseits, durch welche dieses Zusammengewachsensein, diese Einpflanzung begründet wird. Der Glaube besteht in der Erkenntnis, daß wir mit Christo gekreuzigt sind (γιγνωσκοντες Röm. 6, 6.). Er schätzt sich (λογιζεσθε v. 11.) in dieses Sterben Christi hinein, stellt sich in die in demselben für ihn gleichsam offen gelassene Stelle und, indem er seine Auseinandersetzung mit der Sünde als in Christi Sterben vollzogen ansieht, erlebt er ihre Vollziehung an sich thatsächlich. Ja er sagt: „Damals als Christus am Kreuze gestorben, bin ich mit ihm gestorben; als er auferstanden, bin ich mit ihm auferstanden zu einem neuen Leben (2 Kor. 5, 14. Gal. 2, 19.). So erst kann auch eine kräftige Abwendung von der Sünde, eine wirkliche Buße stattfinden. Erst die Erfahrung des Ernstes und der Liebe Gottes in Christi Sühne macht das Herz zerschmelzen; das Gesetz allein, das allerdings vorarbeiten muß, thut es noch nicht. Man ist versucht, zur Veranschaulichung dieses Verhältnisses die Kategorie der Potenz beizuziehen und etwa im Sinne von Hebr. 7, 10. zu sagen, daß in Christo, dem zweiten Stammvater der Menschen, alle einzelnen Glieder des Geschlechts gleichsam potentialiter eingeschlossen waren, wenn es etwa nicht noch näher liegt, lieber der Vergleichung der Vertretung einer Nation durch ihren Gesandten sich zu bedienen, der an der Stelle seiner Nation für eine Beleidigung Satisfaktion giebt; das eine würde mehr dem mystischen, das andere mehr dem rechtlichen Moment in der Sache entsprechen. Aber nichts dergleichen reicht hin zur vollen Bezeichnung des hier stattfindenden Verhältnisses, das eben einzig in seiner Art ist und ein Geheimnis bleiben wird.

In demselben Verhältnis nun, wie Christi Sühne und unsere Bekehrung, stehen auch die Versöhnung und die Rechtfertigung. Sie sind einander parallel. Dies schon rücksichtlich ihres Objekts, sofern auch der Ausdruck Versöhnung nicht, wie es nach der sonst korrekten Kirchenlehre scheinen könnte, Gott, sondern — gleich dem Ausdruck Rechtfertigung — den Menschen zum Objekt hat. Sie sind aber auch in der Beziehung parallel, daß wie der Ausdruck Rechtfertigung die Versetzung aus dem Zustand des Nichtrechtdastehens vor Gott in den des Rechtdastehens vor ihm bezeichnet, ebenso in dem Ausdruck Versöhnung nicht nur

ausgesprochen liegt, daß der Mensch aus seiner subjektiven Feindschaft gegen Gott wieder zu ihm zurückgebracht, sondern auch und zuvor, daß er aus dem Zustand des Belastetseins mit dem Zorne Gottes (Eph. 2, 3.) in den des Angenehmseins vor Gott versetzt worden ist, was eben durch Christi Sühne geschah. Das letztere, die Versöhnung im engeren Sinn, das in Christi Tod geschehene Werk, abgesehen von seiner subjektiven Aneignung im Glauben, ist offenbar in Stellen gemeint wie 2 Kor. 5, 19. Kol. 1, 21. In dem hier vollzogenen Werk der Versöhnung ist nun aber auch die Rechtfertigung schon prinzipiell mitgesetzt. Der Grund, warum Gott in der Rechtfertigung die Sünde vergiebt, ist, daß sie in dem Sühnungstod Christi getragen ist und auf Grund davon Gott dieselbe der Welt nicht zurechnen will. Daher läuft auch der Ausdruck καταλλαγηναι parallel mit δικαιωθηναι (Röm. 5, 9. 10.). Hier ist nun freilich, wie z. B. auch 2 Kor. 5, 20., καταλλαγη in einem Vollsinn gemeint, in welchem sie auch ihre subjektive Verwirklichung beim einzelnen in der Bekehrung und Rechtfertigung in sich schließt, ähnlich wie προσαγαγειν 1 Petr. 3, 18. Dasselbe Verhältnis des Begründetseins der Rechtfertigung in der in jenem engeren Sinn gefaßten Versöhnung zeigen Ausdrücke wie gerechtfertigt werden im Blute Christi (Röm. 5, 9.) oder durch die Erlösung in Christo (3, 24.). Ebenso knüpft die Parallele Röm. 5, 12—21. an die Gnade Christi und seinen Gehorsam in seinem Versöhnungstod in unmittelbarer Abfolge die Rechtfertigung des einzelnen an v. 16. 17. 18. 19., ohne daß ein entscheidendes meritorisches Moment von Seiten des letzteren vermittelnd zwischen beide in die Mitte trete. In diesem prinzipiellen Gesetztsein der Rechtfertigung in der Versöhnung hat auch der Ritschl'sche Satz, die Rechtfertigung sei nach Paulus keine Rechtfertigung des einzelnen, sondern nur das einmalige, in Christi Tod vollzogene göttliche Urteil in Betreff der Gemeinde, seine scheinbare Berechtigung. Ihre Quelle hat diese Behauptung freilich in einem tiefer liegenden Grund. Ritschl hat kein lebendiges Verhältnis zwischen Gott und dem einzelnen Menschen. Wenn ein solches auch in der Konsequenz des Vorsehungsglaubens läge, so weiß er es nicht zu verwerten. Ebenso geht es ihm mit dem Fortleben des erhöhten Christus, das ihm fast ganz zurücktritt hinter dem Fortleben seines

Evangeliums, d. h. der Wahrheit, daß der Sünder trotz seiner Sünde mit Gott Gemeinschaft haben könne in der Gemeinde, die er gestiftet. Allein mit jener allgemeinen Zurechnung des Heils an die Menschheit ist noch nicht alles gethan. Es gilt auch die reale Zuteilung desselben an den einzelnen. Und insofern ist allerdings, obwohl Ritschl dies in Abrede stellt, die Rechtfertigung vor Gott, in welcher eben diese Zuteilung an den einzelnen geschieht, ein einzelner, dem einzelnen geltender Akt, der auch erst mit dem Eintreten des Glaubens perfekt wird, wenn auch seine Wurzeln weiter zurückreichen. Dies beweist klar vor allem die Grundstelle aus dem alten Testament, welche für den Apostel Paulus maßgebend ist, Röm. 4, 3. Aber auch andere, wie z. B. Röm. 4, 24. Wenn Ritschl Recht hätte, so müßte es hier heißen, ἐμελλε λογιζεσθαι. Mit dem Ausdruck μελλει und mit τοις πιστευουσιν blickt der Apostel auf die von seiner Zeit ab auftretende Reihe derer, die im Verlauf an Christum gläubig und so gerechtfertigt werden. Wird hier durch μελλει die Rechtfertigung thatsächlich in die Zukunft gerückt (vgl. auch Röm. 5, 19. und v. 18 δικαιωσις ζωης im Verhältnis zu δικαιωμα), so versetzt Röm. 3, 24. 28. sie als einen stets sich wiederholenden Akt in die Gegenwart. Und wo sie als ein vergangenes Faktum dargestellt ist, erscheint sie nicht bloß als begründet im Blut Christi (Röm. 5, 9.), sondern auch als vermittelt durch den Glauben (5, 1.); sie kann also jedenfalls nicht perfekt sein, ehe dieser da ist. Nach der hl. Schrift ist also die Rechtfertigung keineswegs nur jenes einmalige Urteil der Zusprechung der Gnade Gottes an die ganze Welt, sondern ein mit Beziehung auf den einzelnen geschehender einzelner Akt. Und wie die Schrift, so führt auch das religiöse Interesse auf die Rechtfertigung des einzelnen. Der Wert, welchen im Christentum das einzelne Individuum als solches hat, kann nur dann völlig zur Geltung kommen, wenn es eine speziell diesem geltende That der Heilszusprechung gibt. Als einzelner wird der Mensch in seinem Gewissen angeklagt, als einzelner wird er von der Gnade Gottes gesucht, als einzelner von Christo hohepriesterlich vertreten, als einzelner will er Gott für sich haben — als einzelner will sich Gott ihm auch zusprechen. Dies geschieht eben in der Rechtfertigung des einzelnen.

Steht nun hiernach fest, daß es eine Rechtfertigung des einzelnen gibt, welche mit jenem allgemeinen Akt der Versöhnung noch nicht abgeschlossen ist, so fragt es sich, welches die Vermittlung sei zwischen dem speziellen Akt der Gnadenzuteilung und jener allgemeinen Gnadenzudenkung, oder zwischen der Rechtfertigung und der Versöhnung. Wir haben hier noch einer zweifachen Reihe von Thätigkeiten zu gedenken, welche mit der Versöhnung im engsten Zusammenhang stehen und hier ihre Einreihung verlangen. Die eine ist die intercessio Christi im Himmel (Röm. 8, 34. Hebr. 9, 24. 1 Joh. 2, 1.), die andere die Wirksamkeit des hl. Geistes und das Amt, das die Versöhnung predigt (2 Kor. 5, 18. 19.), in Verbindung mit der Berufung, worin dieselbe an den einzelnen herantritt. Beiderlei Thätigkeiten dienen dazu, die Versöhnung gleichsam in lebendigem Fluß zu erhalten, sie geltend zu machen und sie zu individualisieren. Jene, die intercessio, thut es im Himmel vor Gott. Und wenn wir sie lebendig auffassen als die stetige, liebeseifrige und innige Vertretung der einzelnen vor Gott und als Geltendmachung der Versöhnung zu ihren Gunsten, so können wir nicht umhin, wir müssen der Anschauung der alten Dogmatik beipflichten, wonach die Rechtfertigung des Sünders auf Grund der intercessio Christi erfolgt. Wie die intercessio die Versöhnung vor Gott individualisiert, so individualisiert sie auf Erden der hl. Geist und das Amt, das die Versöhnung predigt. Durch seine Botschafter tritt derselbe Christus, der in der intercessio bittend vor Gott erscheint, in der Kraft des hl. Geistes an die einzelnen Menschen heran mit der Bitte: „Lasset euch versöhnen mit Gott“ (2 Kor. 5, 20.) und mit der Absolution für diejenigen, welche sich versöhnen lassen. So verengt sich gleichsam die allgemeine göttliche Heilszudenkung und spitzt sich individuell zu. Der Punkt nun, in welchem ihre sich verengenden Linien sich treffen, ist der Akt des Erfaßtwerdens von ihr und des gläubigen Eingehens auf jene Bitte, womit auch die göttliche Gnadenzudenkung an den einzelnen zur effektiven wird in der Rechtfertigung. Kommt der Mensch gläubig zu dem mit seiner Gnadenzudenkung ihm nahenden Gott, so schlägt diese ein und wird zur individuellen Zuteilung seiner Gnade, was eben die Rechtfertigung ist. Man versuchte das Verhältnis der Rechtfertigung zur Ver-

söhnung wohl schon mit den Ausdrücken „subjektiv und objektiv,“ oder „real und ideal“ zu bezeichnen. Allein es trifft nicht völlig zu, da auch die Versöhnung etwas Reales und auch die Rechtfertigung etwas Objektives ist. Eher könnten wir uns — freilich mit dem schon oben ausgesprochenen Vorbehalt — wieder einer Vergleichung bedienen. Ein Testament wird erst liquid, wenn der einzelne Bedachte seine Geschenkannahme erklärt. So wird auch die göttliche Nichtzurechnung der Sünde der Welt gegenüber erst dadurch effektiv, daß der Mensch sich im Glauben in die ihm zugedachte Stelle in der Weltversöhnung wirklich hineinstellt.

Das Resultat des Ganzen ist nun des Menschen Versöhntsein mit Gott, nicht blos im objektiven, sondern auch im subjektiven Sinn. Nimmt man seinen Standort in diesem Resultat, in dem wirklichen Erfolg, daß der Mensch auf das herzustellende Verhältnis zu Gott eingeht, was der Ausdruck Versöhnung bestimmter bezeichnet als der Ausdruck Rechtfertigung, der es nur voraussetzt, so möchte man, um dieses subjektive Moment mit einzuschließen, den Ausdruck Versöhnung dem anderen vorziehen, und es könnte einem vorkommen, als ob die Versöhnung in diesem subjektiven Moment ihren Schwerpunkt hätte. Hierin mag es mitbegründet sein, wenn Ritschl, das sonst allgemein angenommene Verhältnis umkehrend, behauptet, die Versöhnung folge erst auf die Rechtfertigung, was eine zweite Eigentümlichkeit seiner Lehre ist. Er versteht dabei unter Rechtfertigung die allgemeine Erklärung des göttlichen Gnadenwillens, etwa was 2 Kor. 5, 19. die Nichtzurechnung der Sünde der Welt gegenüber heißt, oder nach Ritschl's Ausdruck genauer, daß Gott den Widerspruch der Sünde gegen ihn nicht als Hemmung seiner Gemeinschaft betrachten will, dementsprechend der Sünder seinerseits das Mißtrauen gegen den beleidigten Gott fahren zu lassen habe. Kürzer gesagt: die Rechtfertigung ist nach ihm die versöhnliche Liebesabsicht Gottes, die Versöhnung des Menschen, Eingehen darauf durch Wiederannäherung an Gott. Ihre eigentliche Ursache hat diese Verrückung freilich darin, daß für Ritschl die Sühne Christi dahinfällt, folglich auch aus der Versöhnung das sühnende Moment fortfällt; diese tritt nun, da für sie nur das subjektive Moment, das Eingehen des Menschen auf Gottes Gnadengedanken, übrig bleibt, hinter

den gewordenen Glauben, wo nach sonstiger Auffassung die Rechtfertigung ihre Stelle hat. Diese aber, die ihrem Begriff nach eine auch für Ritschl nicht verkennbare Beziehung zur Sünde enthält, wenn dieselbe auch nur in der „verzeihenden" Gnade bestehen soll, kommt, da es eine Rechtfertigung des einzelnen und besonders eine Rechtfertigung auf Grund des Glaubens für Ritschl nicht gibt, als die Verkündigung der verzeihenden Gnade, welche für das Zustandekommen des Glaubens erforderlich ist, vor den Glaubensprozeß zu stehen. Allein dies ist, wie wir uns oben überzeugten, gegen den Sprachgebrauch und die Auffassung der Schrift. Sehen wir auch in manchen Stellen derselben die Linie der Versöhnung gleichsam vorwärts in die Rechtfertigung hinein gezogen und die der Rechtfertigung rückwärts in die der Versöhnung hinein verlängert, und wo beides zumal geschieht, beide höchstens sich decken, wie Röm. 5, 9. 10., so darf man sie jedenfalls nicht aus ihren Stellen rücken, was, wie angedeutet, das Interesse des Menschen an einer Einzelnrechtfertigung und die Bedeutung der Sühne Christi schädigt.[1]

2. Der Prozeß der Neuschöpfung.

a. In der Menschheit und in dem einzelnen.

Stellen wir nun weiter jene zentralen Akte der Versöhnung und Rechtfertigung (mit ihren Voraussetzungen, der Sühne Christi und der Bekehrung) hinein in den Ort, wohin sie gehören, in den Umkreis von Vorgängen, von welchen sie teils als von ihrer Vorbereitung, teils als von ihrer Folge umschlossen sind, so können wir dieselben in den allgemeinen Ausdruck der **Schöpfung eines neuen Lebens** zusammenfassen (2 Kor. 5, 17.). An diese Bezeichnung

[1] Zur Veranschaulichung dieses Verhältnisses möge folgendes Schema dienen:

Sühne und Versöhnung, Bekehrung und Rechtfertigung.

Menschlicherseits:	eine Auseinandersetzung mit der Sünde	Göttlicherseits:
Die Sühne Christi	der Menschheit	Die Versöhnung
Die Bekehrung	des einzelnen	Die Rechtfertigung

angeschlossen würden jene Akte sich darstellen als die Auseinandersetzung des neuen Lebens mit dem alten Leben.

Dieser vorausgehen aber würde die **Anbahnung des neuen Lebens in dem alten Leben.** Verfolgen wir die seither behandelte Parallele zwischen Christus und den einzelnen Gläubigen rückwärts in diese Anbahnung hinein, so haben wir im großen Ganzen als Vorbereitung auf Christus den Prozeß, der im Heidentum und in der alttestamentlichen Ökonomie verlief, im Einzelleben das Werk der vorlaufenden Gnade und der Berufung. Beide Male sehen wir, als besten Beweis des genau zutreffenden Parallelismus dieser Vorgänge, denselben Prozeß vor sich gehen, einmal die Herausarbeitung des Sündenelendes im Bewußtsein und in der Erfahrung, sodann die Sehnsucht nach einem neuen Leben des Heils, welche die Verkündigung von dessen kommender Erscheinung (in der Prophetie) oder dessen Erschienensein (in der berufenden Predigt des neuen Testaments) erweckt und der sie Befriedigung versprechend entgegenkommt. Fassen wir also den Gang jener Anbahnung im großen Ganzen der Menschheit, zunächst im Verlauf des Heidentums ins Auge, so zeigt ein auch nur oberflächlicher Blick auf denselben, daß er ein doppelter ist. Einmal ein Weg abwärts. Wie das Gleichnis vom verlorenen Sohn so trefflich es darstellt, wird in dem Heidentum mit dem Gute der ursprünglichen schöpferischen Ausstattung abgewirtschaftet. Die Sünde lebt sich aus und stellt sich in ihrer ganzen Häßlichkeit und Erbärmlichkeit dar. Welche Verzerrung der Natur zeigt doch die Schilderung der heidnischen Sünde Röm. 1, welche Verunstaltung der Religion die Magie, die Nekromantie, die Theurgie, welche die nächtlichste Seite im Heidentum bei seinem Ausgang bezeichnet. Aber auch ein Zug nach oben regte sich, wenn auch freilich schwach genug, im Ausgang des Heidentums. Es ist die Sehnsucht nach Erlösung, welche die Eschatologie der heidnischen Völker durchzieht, das Verlangen nach etwas, das besser als die herrschende Religion das Bedürfnis des Herzens zufrieden stellt. Dies beweist das Sichherzudrängen zu geheimnisvollen Kulten, den Mysterien, und der jüdischen Religionsgemeinschaft. Noch ausgesprochener und tiefer gehend vollzieht sich dieser Prozeß in der alttestamentlichen

Haushaltung, da hier die Faktoren der göttlichen Offenbarung selbst ihn vollziehen helfen. Den Weg abwärts, den Weg der Auswirkung der Sünde im Bewußtsein und in der Erfahrung, das Volk Israel zu führen, diese Aufgabe besorgte das Gesetz. Er mündet aus in den völligen Bankerott des auf sich gestellten Menschen, wie auch das alttestamentliche Schrifttum auf seiner untersten Sprosse, dem Buche des Predigers, darauf hinauskommt. Es ist ein Bankerott in den Fragen des Erkennens, das ausläuft in eine Summe von Rätseln und Widersprüchen, wie in dem praktischen Leben, als Zusammenbruch der sittlichen Kraft, welcher in einem überwältigenden Schuldgefühl und einer verzweifungsvollen Resignation auf jedes Sichaufraffen sich ausspricht. Den Weg aufwärts, in ein herrliches Leben des Heils hinein, schwang sich Israel auf den Flügeln der Prophetie. Auf jenem dunkeln Hintergrund, dem Bankerott des Wissens und Könnens, hebt sich dieses positive Licht der Prophetie, gegenüber jenem Inventarium der menschlichen Armut die Bezeugung der göttlichen Heilsfülle um so wirkungsvoller ab. Wie hier im großen Ganzen der Prozeß der Heilsanbahnung auf Christum hin verläuft, so erfolgt er bei dem einzelnen. Nur tritt hier innerhalb des erschienenen Heils das, was in der Anbahnung des Heils im Heidentum und auch im Judentum noch unvollständig war, in seinem negativen und positiven Moment nunmehr in seiner Vollendung auf. Diese Anbahnung geschieht hier durch die vorlaufende Gnade und noch bestimmter in der Berufung mit ihrer Wirkung, der Erweckung. Die Erweckung ist sowohl eine Erleuchtung der Erkenntnis, als eine mächtige Anfassung des Gewissens und des Willens. In Parallele mit dem Werk des Gesetzes in der alttestamentlichen Haushaltung wird hier durch das Wort Gottes, welches das Gewissen aufweckt und in dem Herzen einen Abscheu gegen die Sünde weckt, einerseits die Sünde dem Menschen recht sündig gemacht, so daß er in den Seufzer des Apostels ausbricht: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes“ (Röm. 7, 24.). Andererseits wird das Heil ihm lebendig ins Licht gestellt, innigst nahe gerückt und unter dem Zuspruch seines eigenen Herzens und Gewissens der Wille mächtig zu dessen Annahme hingeneigt. In diesem Punkt hat dann die Bekehrung einzusetzen, die bekanntlich

etwas anderes ist als die Erweckung und in dieser wohl angebahnt, aber noch nicht gewirkt wird.

Wie wir von der Auseinandersetzung des neuen Lebens mit dem alten rückwärts gegangen sind, so schreiten wir von ihr aus auch vorwärts zu **dem Kommen des neuen Lebens**, welches jenem Prozeß folgt, ja in ihm sich schon zu vollziehen beginnt. Führen wir auch hier die **Parallele** zwischen dem Ganzen der Menschheit und dem einzelnen Menschen durch. Dieses Kommen hat seine Stufen, in dem einen wie in dem andern. In jener hatte es schon in der Menschwerdung Christi und in seiner Amtsthätigkeit Fuß gefaßt und war weiter in seinem Tod und in seiner Auferstehung mit kräftigen Wirkungen in dieselbe hineingetreten; allein in die Menschheit ergossen, um als neues Lebensprinzip in ihr Wohnung zu machen, hat sich das neue Leben erst mit dem Pfingstereignis (Joh. 7, 39.). Auch bei dem einzelnen Menschen vollzieht sich das Kommen des Lebens in Stufen. Die Voraussetzung dafür ist eben das Pfingstereignis. Auf Grund desselben wirkt der hl. Geist in das Herz des Menschen hinein, behufs des Zustandekommens des Glaubens, des Gegenstücks der Auferstehung Christi (Kol, 2, 12.). Von diesem Hereinwirken des Geistes Gottes in des Menschen Herz müssen wir aber unterscheiden sein Wohnungmachen darin als immanentes Lebensprinzip. Dies geschieht erst im Empfang des hl. Geistes und in der Wiedergeburt. In diesem wie in dem Pfingstereignis handelt es sich, worin eine weitere Parallele zwischen beiden liegt, um ein einmaliges Ereignis (vgl. Hebr. 6, 4.), das von bleibenden Folgen ist und in derselben Weise nicht wiederkehrt. Und nahe damit hängt auch zusammen das Momentane, das plötzlich eintretende, in einem zeitlich engbegrenzten Akt erfolgende Herniederkommen des hl. Geistes in die Menschheit und in das einzelne Herz. Ist dies bei dem Pfingstereignis, dem Hereinbrechen des hl. Geistes in die Menschheit wie eines erstmals aufsprudelnden Quells, nicht nur nach Akt. 2, sondern auch nach Gal. 4, 6 unleugbar, so ist es auch beim einzelnen Menschen unbestreitbar. Denn so lange hier auch das Kommen des hl. Geistes vorbereitet sein mag, der Akt des Kommens selbst ist etwas Momentanes, wie auch etwas in seiner Art Neues. Wem dies etwa als methodistisch ererscheinen möchte, der sei auf eine in dieser Rücksicht gewiß unver-

dächtige Autorität verwiesen. Weizsäcker (das ap. Zeitalter S. 76) sagt über die Bekehrung des Apostels Paulus: „**Die Entscheidung selbst bleibt eine plötzliche, wie sie gerade bei religiösen Umwandlungen fast als Regel angesehen werden kann.**“ Das Kommen des h. Geistes in das Herz des Menschen ist so gewiß etwas Momentanes, als seine Wirkung, die Wiedergeburt, schon nach ihrem Begriff wie nach ihren Schilderungen als ein innerhalb bestimmter, enger Zeitgrenzen sich vollziehender Akt gedacht werden muß. Man vergleiche Stellen wie 1 Petri 1, 23. 2, 2. Jak. 1, 18. und erwäge, wie die Wiedergeburt Joh. 3, Tit. 3, mit der Taufe in Zusammenhang gebracht wird. Dagegen haben allerdings die Äußerungen des h. Geistes im Verlauf des neuen Lebens, im Ganzen der Kirchengeschichte wie bei dem einzelnen Christen, den Charakter unbemerkbarer Stetigkeit. Verläuft in diesen Stücken die Parallele zwischen der Geistesausgießung an Pfingsten und dem Einzelempfang des Geistes, so müssen wir auch das **Verhältnis** zwischen beiden in Erwägung ziehen. Dasselbe ist ein ähnliches, wie wir es zwischen der Versöhnung und Rechtfertigung gefunden haben. Einerseits hat der Einzelnempfang an der allgemeinen Ausgießung des h. Geistes die prinzipiell grundlegende und bahnbrechende Voraussetzung, so daß auch beide mit einander zusammengenommen werden können (Gal. 4, 6. Tit. 3, 5. 6.). Kommt Christi Versöhnung in gewissem Maß allen Menschen zu gut, ehe sie noch in ihren subjektiven Besitz eingetreten sind (2 Kor. 5, 19.), so ist auch der h. Geist in dem Pfingstereignis, wenn auch noch nicht zu dem persönlichen Besitz aller geworden, so doch als universelle Macht in den Kosmos eingegangen, um auf Grund davon an die einzelnen Menschen zu kommen und an ihnen zu arbeiten. Es ist, wie wenn damit der Geist als eine Art von neuer geistiger Atmosphäre über die Welt sich ausgebreitet hätte, ähnlich wie er einst über den Tiefen der Schöpfung schwebte. Der Geist hat damit eine Art von unveräußerlicher Existenz in der Welt gewonnen, er ist einer der in der Menschheit arbeitenden Lebensfaktoren geworden. Den Herrn des Lebens hat sie getötet und hinausgestoßen. Dem h. Geist, der an seine Stelle getreten ist, vermag sie nichts anzuhaben. — Der eigentliche Geistesempfang ist aber andererseits doch ein beson-

derer, an dem einzelnen sich vollziehender Akt und setzt, wenngleich auch schon der Glaube das Werk des h. Geistes ist (1 Kor. 12, 3.), als Empfangnahme desselben zur habituellen Einwohnung die geschehene Bekehrung voraus (Act. 2, 38. Jak. 1, 18. Joh. 1, 13.). Aber allerdings hat, wie bereits hervorgehoben, der Einzelnempfang des h. Geistes sein Fundament an dem Pfingstereignis, wie denn einerseits schon dem Pfingstgeist eine individualisierende Wirkung beigelegt (Act. 2, 3. Hebr. 2, 4.), andererseits der einzeln mitgeteilte Geist als von dem allgemeinen Pfingstgeist genommen dargestellt wird (1 Joh. 4, 13.).

Als das Resultat des Kommens des neuen Leben schließt sich aber an, daß **das neue Leben in dem alten** vorhanden ist. Im Ganzen der Menschheit kommt hier in Betracht der neue Adam in der alten, zu erneuernden Menschheit, oder das Walten des erhöhten Christus vermöge seines dreifachen Amtes vom Himmel her, als Ausgangspunkt für die Neuschöpfung der Menschheit in Kraft des h. Geistes. Als solcher ist Christus der Träger des göttlichen Lebensschatzes für sie und das organisierende Bildungszentrum, um welches sich die in der Erneuerung begriffene Menschheit sammelt und krystallisiert. — Im Einzelleben ist dieses Resultat der neue Mensch im alten Menschen. Wie Christus in der alten, zu erneuernden Menschheit dasteht, so das neue Wiedergeburtsleben des Menschen in dem Umkreis seines natürlichen Lebens: jenes ist mit Christo in Gott verborgen, dieses sind die Glieder, die auf Erden sind (Kol. 3, 3. 5.). Das eine heißt — ein Beweis dafür, daß das neue Leben nicht nur ein Durchgangensein von gewissen Gedanken oder ein Bestimmtsein von gewissen Motiven aus Christo ist, sondern eine Konsistenz im Menschen hat — der innere Mensch, das andere der äußere Mensch oder der alte Mensch (2 Kor. 4, 16. Eph. 4, 24.). Und wie von Christus das neue Leben allmählich überzugehen hat auf die unerneuerte Menschheit, so soll es von dem erneuerten Kern im Wiedergeborenen auf die Peripherie seines alten Lebens sich ausbreiten, womit freilich nicht gesagt sein will, daß diese Vergleichung in allen Punkten zutrifft.[1]

---

[1] Veranschaulichen wir dies wiederum in einem übersichtlichen Schema: s. S. 293.

b) in der Gemeinde.

Das neue Leben der Menschheit entfaltet sich nun, wie als Leben des einzelnen, so auch als Leben der Gemeinde. Und auch zwischen diesen beiden ergiebt sich uns eine Parallele, sofern wir die Stadien, durch die hindurch sich bei jenem die Neuschöpfung vollzieht, auch bei diesem unterscheiden können.

Das erste wäre also hier entsprechend die Anbahnung des Lebens der Gemeinde. Sie vollzog sich auf Grund des alttestamentlichen Gemeindelebens in der Sammlung und Erziehung der Jünger durch Jesum während seines Wirkens auf Erden, besonders aber in dem Abschluß seines Erdenlebens, nicht nur in einzelnen Akten, wie der Fußwaschung, der Einsetzung des h. Abendmahls, dem hohepriesterlichen Gebet, sondern namentlich auch in

Die Neuschöpfung.

In der Menschheit im Ganzen:		Im einzelnen Menschen;
	1. Anbahnung des neuen Lebens im alten	
Heidentum und Judentum	. . . .	Vorlaufende Gnade und Berufung
	2. Auseinandersetzung des neuen Lebens m. d. alten	
Sühne Christi und Versöhnung	. . . .	Bekehrung und Rechtfertigung
	3. Kommen des neuen Lebens	
Pfingstereignis	. . . .	Geistesempfang und Wiedergeburt
(Vorstufen:		(Vorstufen:
Menschwerdung Christi	. . . .	Der über alles Fleisch ausgegossene Geist als Ursache d. Glaubens.
Auferstehung Christi)	. . . .	Der Glaube die geistliche Auferstehung)
	4. Das neue Leben in dem alten Leben	
Der neue Adam in der alten, zu erneuernden Menschheit.	. . . .	Der neue Mensch im alten Menschen.

den großen Heilsthatsachen, welche eine Wirkung auf Gott und auf das Ganze der Menschheit haben sollten, hauptsächlich in seinem Versöhnungstod und seiner Erhöhung. Das Verhältnis zu Gott kann ja nicht ins Reine gebracht, die Vereinigung mit ihm kann nicht hergestellt werden, ohne daß auch das Verhältnis zu den Menschen ins Reine kommt und die Vereinigung mit ihnen zu Stande gebracht wird (Joh. 11, 52. Eph. 1, 10. Kol. 1, 20.). Die Erhöhung Christi aber schloß die Jünger um ihr erhöhtes Haupt um so inniger zusammen.

Auch die Gemeinde hat sodann die **Auseinandersetzung mit dem alten Leben** durchzumachen. Hier kommt namentlich das nationale Sündenleben in Betracht, mit dem es zu brechen gilt. Die neutestamentliche Gemeinde erlebte diesen Bruch in der Gemeinschaft mit dem Kreuzestod Christi: wie er hinausging und außerhalb der Stadt litt, so galt es auch für seine Gemeinde hinauszugehen aus dem Lager und seine Schmach zu tragen (Hebr. 13, 12. 13. cf. Act. 2, 40.). Und in ähnlicher Weise hat immer noch jede Gemeinde, die innerhalb eines Heidenvolkes entsteht, den Bruch mit dem sündigen Volkstum durchzumachen, wenn sie als Gemeinde ein kräftiges Dasein führen soll.

Die **Geburt** der Gemeinde sodann geschah an Pfingsten. Der Pfingstgeist ist nicht nur ein individualisierender, einzelne christliche Persönlichkeiten gestaltender, sondern auch ein Gemeinschaftsgeist, der die einzelnen zu einem Ganzen zusammenfaßt und dieses Ganze mit den zum Bestand desselben nötigen Gemeindegaben ausstattet (1 Kor. 12, 28. ff. Eph. 4, 11. ff.). Die Gemeinde ist nicht so entstanden, daß einzelne Gläubige, nachdem sie einmal ins neue Leben geboren waren, durch eigenes Zuthun sich zur Gemeinde zusammenzufügen hatten; es käme wohl nie eine Gemeinde zu Stande, wenn sie eine nur ethisch vermittelte Zusammenschließung der einzelnen wäre. Vielmehr vor jedem ethischen Zusammenschluß, jedenfalls in einer weit über ihn hinausgehenden Weise, gleichsam indem der Geist für jenen Zusammenschluß eine — nur freilich in höherem Sinn — naturhafte, übermächtig wirkende Grundlage schafft, wird die Gemeinde geboren. Der h. Geist schmelzt nicht um, ohne daß er in einem und demselben Guß auch zusammenschmelzt. Und gleicher Weise werden im Verlauf der

Kirchengeschichte, wo eine kräftige Bildung neuer Gemeinden und christlicher Kirchen auftritt, solche nicht atomweise zusammengefügt. Vielmehr setzt der Geist in den dunkeln, impulsiven Grund des Menschen, wo Geist und Natur zusammenhängen, ein, erschüttert in Kraft einer gemeinsamen, mächtig einhergehenden Erweckung ganze Massen und schmelzt die Seelen gleichzeitig um und zusammen.

Trotz dieser Umgestaltung wird es aber immer noch dabei bleiben, daß das neue Leben der Gemeinde innerhalb des alten Lebens des Volkes sich darstellt, behaftet mit dessen Schwächen, ungeheiligten nationalen Sitten und Einrichtungen und umgeben von einem Umkreis solcher, die noch unerneuert sind, wie im einzelnen Wiedergeborenen das neue Leben eben noch im Umkreis von Residuen des alten Lebens steht. Dies ist der gemischte Zustand der Kirche, die ecclesia late dicta im Unterschied von der ecclesia stricte dicta, ein Zustand, der den treuen Gliedern der Gemeinde so viel Gewissensnot, ihren Feinden so viel Anlaß zur Kritik und der Masse der Kirche so viel Versuchung zur Sicherheit darbietet. Allerdings aber liegt hierin auch für die Gemeinde der Antrieb zur steten Reinigung und Heiligung, zur unausgesetzten Erneuerung und Ausreifung, wenn sie gleichwohl den Beruf erfüllen soll, das Salz der Erde, das Licht der Welt zu sein.

3. Die Neuschöpfung im Verhältnis zur Schöpfung.

a) Die beiden Schöpfungen.

Unsere seitherigen Linien sind bei Christo, bei den einzelnen Christen, bei der Gemeinde ausgelaufen in dasselbe Resultat: das neue Leben in dem alten Leben. Sind wir so in das Gebiet des natürlichen Lebens hineingeführt, so dürfte es sich nun auch nahe legen, zu diesem herüber eine Brücke zu schlagen und zunächst in dem vorliegenden Punkte eine Parallele zu ziehen zwischen der Gnade und der Natur, zwischen der zweiten und der ersten Schöpfung. Wir werden hier und namentlich wenn wir diese Parallele bis in den vierten Abschnitt hinein verfolgen, der vom Bestand des neuen Lebens handelt, finden, wie instruktiv sie ist und wie für das neue Leben in dem natürlichen Leben überall schon die Grundlagen gegeben sind. Allerdings ist dabei vorausgesetzt, daß die

Theologie auch über dieses natürliche Gebiet Aufstellungen zu machen hat. Wir bleiben dabei, trotz des von Ritschl und seiner Schule dagegen erhobenen Widerspruchs, indem wir uns durch die von der h. Schrift hierüber gegebenen Andeutungen, denen wir einfach folgen, dazu für berechtigt halten. Damit ist auch gegeben, daß wir der Versuchung gegenüber, etwa nach der Weise von Drummond diese Parallelen über die von der Schrift punktierten Richtungen hinaus auszudehnen, Maß halten.

Schon zwischen den **beiden Akten** der Schöpfung und der Neuschöpfung zieht die Schrift eine solche Parallele, die freilich so bedeutungsvoll nicht ist, wie die nachfolgenden, wenn sie das Aufleuchten der Erkenntnis Christi in dem Herzen der Gläubigen vergleicht mit dem Hervorleuchten des Lichtes aus der Finsternis am ersten Schöpfungstage (2 Kor. 4, 6.), oder die Erscheinung Christi unter dem Bilde des Sonnenaufgangs schildert (Luc. 1, 78.). In dem ersteren Zug soll das ohne menschliches Zuthun erfolgende allmächtige, wunderbare, schöpferische Walten Gottes in dem Werk der Wiedergeburt, in beiden das Segenbringende desselben bezeichnet werden. Nicht minder soll in dieser Parallele der Charakter der Neuheit angedeutet sein, welchen das Leben aus Christo hat gegenüber dem alten, natürlichen Leben, in das es eintritt. Und da das Werden des Lichts die Grundlage ist für das Schöpfungswerk, so mag auch durch diese Vergleichung die Bedeutung der Führerschaft angedeutet sein, welche die Erkenntnis Jesu Christi im neuen Leben hat (vgl. 2 Petri 1, 3.).

Fassen wir weiter die **Vermittlung der beiden Akte** ins Auge, so ist bedeutsam, daß Christus, der Vermittler des Werkes der Neuschöpfung, auch derjenige ist, in welchem das Werk der ersten Schöpfung geschehen ist. Hienach ist die natürliche Schöpfung schon auf das Werk der Neuschöpfung angelegt (vgl. Eph. 3, 9.). In jener also ist für diese Raum. Es bedarf für dieselbe nur einer Wiedergeburt, nicht einer förmlichen Neuerschaffung der Natur. Hier hat auch eine Ineinsbildung von Gnade und Natur in der Weltvollendung ihre letzte Wurzel. Trägt ja doch auch der Mensch das Ebenbild Gottes an sich. Die Erschaffung des Menschen erfolgte nach der Norm des göttlichen Lebens. Persönlich wie Gott, d. h. nicht bloß ein bewußter, wollender Geist, wie der ewige

Geist, sondern namentlich dazu berufen, in der Glorie des Guten sich zu wissen und zu haben, dasselbe mit bewußter Unterscheidung vom Bösen und mit freier Selbstbestimmung des Willens ins Werk zu setzen, wie es Gottes Weise ist (vgl. 1 Mos. 3, 22.), überhaupt ein in sich normales und harmonisches, ein sich selbst bewahrendes und sich selbst genießendes Leben zu sein wie der heilige, selige Gott, das ist die Bestimmung des geschöpflichen Lebens auf seiner höchsten Stufe. Demgemäß ist auch der neue Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph. 4, 24. Kol. 3, 10.); und ein bestimmt hervorgehobener Zug an demselben ist gerade diese Erkenntnis (Kol. 3, 10.). Vermittelt nun Christus überhaupt das ganze Werk der ersten Schöpfung, so ist die Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild durch ihn auch noch innerlich vermittelt, da er das volle Ebenbild Gottes ist. Der Mensch hat in Christo von vorne herein sein normirendes Urbild, was sein persönlich vernünftiges Leben betrifft. Und auch die Gemeinschaft, welche im neuen Leben zwischen den Gläubigen und Christo und Gott stattfinden soll, hat in ihm, in dem Verhältnis Christi zu Gott, ihre Norm. Ebenso das Verhältnis der Gläubigen unter einander (Joh. 15, 9. 10. 17, 21—23.).

Aber jene Parallele läßt sich auch ins **Materielle**, in das **durch diese beiderseitigen Akte Gesetzte**, hinein verfolgen. Die Neuschöpfung geschieht beim einzelnen durch den Geist Gottes, den er empfängt. Ihm ist aber auch das natürliche Leben entstammt, zumal das persönlich vernünftige Leben des Menschen. Und eben darum, weil der Geist Gottes schon das natürliche Leben des Menschen begründet, ist es ihm auch möglich, bei der Neuschöpfung desselben sich dem Geiste des Menschen so innig anzuschmiegen, zu assimilieren, zu vermählen, daß der göttliche Geist als der eigene Geist sich uns zu fühlen gibt. Wegen dieser Parallele kann man sich daher auch, um an eine neuerdings geführte Diskussion anzuknüpfen, des Eindrucks nicht erwehren, es liege den Schilderungen der h. Schrift von der Schöpfung des neuen Lebens die Anschauung zu Grunde, daß der heilige Geist als etwas Naturhaftes in des Menschen Geist eingehe, nach Analogie der Einhauchung des Geistes Gottes in das Gebilde aus

dem Erdenklos bei der Erschaffung des Menschen. Die Erneuerung ist eine Palingenesie (Tit. 3, 5.), eine Wiedergeburt, welche so gut eine Geistesnatur hervorbringt, als die Geburt aus dem Fleisch eine Fleischesnatur (Joh. 3, 3—6.). Das ist mehr als ein bloßer „Glaubensgedanke“, als ein moralischer Eindruck, vollends als Vorhaltung eines ethischen „Motivs“. Man höre hierin denselben Luther, auf den für diese Anschauung Hermann in seiner Schrift über den Verkehr des Christen mit Gott als sein genuiner Interpret sich beruft. Er sagt in seiner markigen Sprache: „Das Wörtlein bleiben in Christo und daß er in uns bleibe, haben etliche ausgelegt, daß es heiße nur einen schlechten Gedanken von Christo haben. Als wenn sie betrachtet haben sein Leiden und Sterben, so haben sie gesagt, es sei Christus in ihnen und sie in Christo ... Aber der Herr saget nicht: Deine Gedanken von mir sind in mir oder meine Gedanken sind in dir, sondern du, du bist in mir und ich, ich bin in dir.“ Ob nun aber dieses Naturhafte, Reale als eine hinter den einzelnen Seelenvermögen liegende substanzielle Grundlage oder Hypostase zu denken sei (vgl. Röm. 8, 11. 16.), welche sich in die schon von der Schöpfung her in den Menschen gelegte Geistessubstanz hineinsenkt und damit eine neue Person in ihm bildet — oder ob diese schon von Natur vorhandene Geistessubstanz im Menschen in der Wiedergeburt nur aus ihrer Korruption hergestellt und erneuert wird, so daß vor allem also in das Selbstbewußtsein eine ein neues Personleben bildende Kraft, in das Erkennen sodann ein neues Licht, in den Willen ein neuer Vernunfttrieb, in das Gefühl eine neue Lebendigkeit eingeht, müssen wir dahingestellt sein lassen. Es schwebt noch eine ziemliche Dunkelheit über diesem ganzen Gebiet; und namentlich sind die Fragen noch lange nicht genügend aufgehellt, wie der trinitarische Gottesgeist zu des Menschen eigenem, erneuerten Geist sich verhält, mit welchem jener zeugt (Röm. 8, 16.), und in welchem Verhältnis dieser zum alten Ich steht. Wie man aber auch entscheide, wenn nur zugegeben wird, daß es eine über bloße Gedanken, Motive und Gefühle hinausgehende Kraft, eine Ausrüstung mit einer Gabe, wenn auch für das persönliche, ethische Leben, ist. Denn das ist freilich unleugbar, die h. Schrift hebt in dem neuen Leben das Willensmoment (Röm. 8, 14.) und das persönlich Bewußte

(Röm. 8, 16. Gal. 4, 6.) allerdings bestimmt hervor, und zwar gerade in einem Zusammenhang, wo dasselbe als Substanz (vgl. Röm. 8, 11. ἐνοικοῦντος) oder als Hypostase (Röm. 8, 16. Gal. 4, 6.) erscheint. Ja dieses Lichte, Bewußte, alles Durchdringende einerseits und die neue Triebkraft im Willen andererseits, ist geradezu das Charakteristische im neuen Leben (1 Kor. 2, 15.). In dieser Eigenschaft steht aber das neue Leben in Parallele mit dem schöpfungsmäßigen, gottebenbildlichen Wesen des Menschen. Wenn der in der Neuschöpfung uns geschenkte Gottesgeist es ist, durch welchen wir ein christlich bewußtes Leben führen und wissen, was uns von Gott geschenkt ist, so hat dies seine begründende Parallele an dem, daß Gottes Geist weiß, was in Gott ist, und dieses wieder an der Thatsache, daß des Menschen Geist weiß, was in ihm ist (1 Kor. 2, 12.). Und wenn nun derselbe Geist als Gemeingeist die Gemeinde gebiert, so ist diese wiederum schon schöpfungsgemäß angelegt in dem Gattungsleben der Menschheit. Das Gemeindeleben ist eine Wiedergeburt, eine Verklärung des Gattungslebens, an dem es seine Grundlage hat. Alle ethischen Ziele haben darin die beste Garantie ihrer Verwirklichung, daß sie schon in der natürlichen Organisation des Menschen angelegt sind. So ist auch die Verbindung der Menschen zu einem sittlich religiösen Ganzen schon dadurch angebahnt, daß die Menschen von einander abstammen und schließlich einen gemeinsamen Ursprung haben. Es ist die weisheitsvolle Einrichtung Gottes schon in der ersten Schöpfung, daß er das Geschaffene sofort in das Mitwirken mit ihm eintreten und die einen durch die andern gezeugt werden läßt. Dies geschieht gemäß dem Gesetz der Sparsamkeit und damit sie zugleich enger unter einander verknüpft werden. Dieselbe Einrichtung kehrt auf dem Boden des neuen Lebens wieder. Auch in dieses sollen die Menschen ordnungsgemäß unter Mitwirkung menschlicher Anregung und Vaterschaft gezeugt werden (1 Kor. 4, 15. Philem. 10), nicht etwa durch vereinzelte und zusammenhangslose, unvermittelte und rein übernatürlich hereingreifende Machtakte Gottes. Dadurch wird auch auf diesem Gebiet der Zusammenschluß ein um so engerer: wie in dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, so waltet auch in dem Verhältnis von geistlichen Vätern und Kindern schon ein, über das Ethische hinübergreifender, naturhafter

Zug zu einander. Auch in dem Apparat für diese Fortpflanzung findet zwischen beiden Gebieten, dem geistlichen und natürlichen, eine Parallele statt. Dort ist es die geschlechtliche Organisation (1 Mos. 1, 12. 22. 27. f.); jedes lebendige Wesen hat, wenn es zu einer gewissen Reife gelangt ist, die Fähigkeit zur Fortpflanzung. Hier sind es die Gnadenmittel, welche diese Ausstattung bilden. In dem Christentum ist für die Menschheit auch eine gewisse Reife eingetreten, sofern sie über Christum in religiösen Dingen nicht hinauszuschreiten vermag. Demgemäß kann es sich weiterhin in ihr nur um eine Fortpflanzung und Bewahrung des in Christo Gekommenen handeln. Und dieser Aufgabe wird um so besser entsprochen, je gesicherter diese ist. Dies nun eben ist der Fall bei den Ordnungen und Stiftungen Christi, wodurch sein Geist und sein Leben in kontinuirlich fortwirkenden Faktoren der Weltordnung in die Welt sich einsenkte und sich gleichsam wie mit Widerhaken in derselben festsetzte, so daß die Welt, nachdem sie einmal in ihr Fuß gefaßt haben, ihrer nicht mehr los werden kann. Immerhin soll indes damit die Wirksamkeit der Gnadenmittel nicht des ethischen Charakters entkleidet und derselben die Eigenschaft des mechanischen äußeren Wirkens ex opere operato zugeschrieben werden. Vielmehr, so gewiß beim vernünftigen Menschen der Zeugungsapparat seinem freien Willen unterstellt und dessen Wirkungsfähigkeit von gewissen vorhandenen Bedingungen abhängig ist, untersteht auch der geistliche Zeugungsapparat, den die Gemeinde Christi in den Gnadenmitteln besitzt, dem freien Walten Christi, dessen Geist wehet wo er will, und dem Vorhandensein eines ethischen Faktors bei demjenigen, auf den sie wirken. Die Möglichkeit dieses ethischen Verhaltens der Wirksamkeit der Gnadenmittel gegenüber wird eben dadurch erhöht, daß die Gnade — deren direkte, unvermittelte innere Wirksamkeit eine zwingendere ist — neben dieser direkten Einstrahlung auch sich in das äußere Vehikel des Wortes und Sakramentes einhüllt. Indem sie nämlich so dem Menschen äußerlich gegenübertritt, spricht sie ihn wohl mit aller der Macht des Eindrucks an, welchen die äußere Anschauung auf den sinnlichen Menschen ausübt; sie läßt ihm aber damit doch auch Raum, sich ihr gegenüberzustellen und sich ihr zu

verschließen, bietet also wohl den Willen auf, läßt ihm aber auch die Entscheidung frei.[1]

b) Die Repräsentanten beider Schöpfungen.
Adam und Christus.

Mit der Einheit der Gattung, welche in der gemeinsamen Abstammung des Menschengeschlechts begründet ist, hängt auch der großartige Parallelismus zusammen, den Paulus zwischen Adam und Christus, den Anfangspunkten der zwei Entwicklungsreihen im menschlichen Geschlecht innerhalb des alten und neuen Lebens, aufstellt. Wir können nicht umhin, hier auf ihn einzugehen, gesetzt auch, derselbe würde unsere dogmatische Erkenntnis, wie wir sie sonsther gewinnen können, nicht bereichern. Einen Punkt wird er wohl jedenfalls aufklären können, die Notwendigkeit des Ausgangs des Heils von einem einheitlichen Punkt in der Menschheit. Es ist eine doppelte Gegenüberstellung:

---

[1] Geben wir auch hier die Zusammenstellung in einem Schema, so gestaltet es sich etwa folgendermaßen:

Schöpfung und Neuschöpfung.

Schöpfung:		Neuschöpfung:
	1. Der Akt beider.	
Erstes Tagewerk.	. . . .	Erkenntnis Christi, 2 Kor. 4, 6.
	2. Vermittler beider.	
Christus Vermittler der ersten Schöpfung	. . . .	Christus Vermittler der Neuschöpfung.
nach Gottes Ebenbild	. . . .	Erneuerung ins Bild Gottes.
	3. Materielle Parallele.	
Gottes Geist Träger des Lebens,	. . . .	Der h. Geist Träger des neuen Lebens,
besonders des persönlichen Lebens.	. . . .	Erneuerer der Persönlichkeit.
Das Gattungsleben.	. . . .	Das Gemeindeleben.
Der Fortpflanzungsapparat.	. . . .	Die Ausrüstung mit den Gnadenmitteln.
Freiheit u. Notwendigkeit in dessen Wirken.	. . . .	Freiheit u. Notwendigkeit in deren Wirken.

Einmal zur Charakterisierung der Beschaffenheit der natürlichen Schöpfung und der Neuschöpfung 1 Kor. 15, 44—50. Adam war der seelische, unverklärte, irdische, weil der von Erde geschaffene Mensch; und diese Art trug er auf seine Nachkommen über. Christus aber ist der geistliche, aus dem Himmel stammende Mensch und ist insofern der himmlische; seines Gleichen werden auch die im Glauben mit ihm Zusammenhängenden sein. Wohl ist der erste eine Vorstufe des zweiten (V. 46); gleichwohl ist dieser wesentlich ein Neues (V. 47) und dies so sehr, daß die Kontinuität zwischen beiden doch sehr zurücktritt, obwohl sie offenbar für Paulus doch noch vorhanden ist, so gewiß nach ihm Christi Leib dem adamitischen Geschlecht entnommen und sein verklärter Leib der aus dem Grab hervorgegangene, nur freilich erneuerte ist und dasselbe bei den Seinigen statthat. Denn allerdings gelten die von dem Apostel gebrauchten Bezeichnungen den beiden Menschen von ihrer leiblichen Seite her, da es sich in diesem Zusammenhang wesentlich um die Auferstehung des Leibes handelt. Bei Adam war der Erdenleib das Bestimmende; und da bei ihm der Geist in denselben versenkt war, so war auch dieser vom Leib her bestimmt und der Mensch ward zur lebendigen Seele, er war ein seelischer, ein irdischer Mensch. Bei dem auferstandenen Christus — denn von diesem ist hier die Rede — ist der Geist (was Christus von Haus aus war — vgl. Röm. 1, 4. πνευμα ἁγιωσυνης — und was er als der Verklärte rundweg genannt wird 2 Kor. 3, 17.) das Bestimmende; und der Leib, den er in der Auferstehung bekommen, ist auch von diesem bestimmt, Christus daher der geistliche oder himmlische Mensch.

Sodann stellt Paulus Adam und Christus einander gegenüber rücksichtlich der Abhängigkeit der von jedem auslaufenden Entwicklungsreihe von dem Verhalten ihres Ausgangspunkts.

Wie die Entstehung des Menschengeschlechts aus einem her geschah, so sollte auch die Erneuerung desselben von einem aus geschehen. Dadurch wird hier wie dort von vornherein die Einheit in der Reihe gewahrt. Es kommt hier zugleich ein allgemeines Entwicklungsgesetz alles Lebens zur Anwendung, welches z. B. auch die Auserwählung des Volkes Israel als Heilsträger

unter den Menschen und innerhalb dieses wieder später die Auswahl der Jünger und die Aussonderung einer Gemeinde innerhalb der Welt begründete. Es ist das Gesetz, daß eine neue Potenz, welche in einem organischen Ganzen sich ausbreiten soll, erst innerhalb eines enger begrenzten Teiles desselben Raum fassen muß. Hier soll sie in einer gewissen Abgeschlossenheit vom Ganzen ihre volle, reine Kraft entfalten, um dann von da aus, wenn sie dazu Kraft genug gewonnen hat, über das Ganze sich auszubreiten. Würde sie sogleich in das Ganze hineinwirken, so würden ihre Kräfte teils nicht rein bewahrt und entwickelt, teils würden sie sich wirkunglos in der Masse verlieren. Hat sich die Sünde von Adam aus ausgebreitet, so soll nach der göttlichen Ordnung ähnlich auch das neue Leben zunächst an einem, freilich prinzipiellen Punkte in die Menschheit eintreten, hier als Heilsgut für dieselbe bereitet und niedergelegt werden, um von da aus an die einzelnen zu gelangen. Prinzipiell nennen wir diesen Punkt, sofern Christus das Haupt ist für die Menschheit. Und es ist klar, daß er eine überschwängliche Machtfülle entfalten mußte, um die in dem adamitischen Geschlecht zur Königsgewalt gelangten Mächte, die Sünde und den Tod, durch seine Gnadenwirkungen zu überbieten; auch muß er jedenfalls auf einer Höhe stehen, auf welcher ihm der Weg zu dem ganzen Geschlecht offen steht. Darum fragt es sich schon in diesem Betracht, ob dies möglich war, wenn er nicht bereits von der Schöpfung her das Haupt der Menschheit war (Kol. 1, 17.). Dies ist die bekannte großartige Parallele Röm. 5, 12—19., in welcher so viel unwidersprechlich evident ist, daß die Ausbreitung einerseits von Gerechtigkeit und Leben, andererseits von Sünde und Tod einander insofern entsprechen, als sie je von einem Anfangspunkt aus auf die ganze Reihe sich fortpflanzen.

Was dabei nicht ausdrücklich angedeutet wird, ist die Art und Weise, wie diese Fortpflanzung geschieht. Deshalb dürfte die Hoffnung, hier etwa Aufschluß zu bekommen über das im 1. Abschnitt noch dunkel Gebliebene, sich nicht erfüllen. Das allerdings ist klar, daß in dem grundlegenden Akt an der Spitze jeder Reihe, dort der Sünde, hier der Gnade, die folgenden Akte des Sündigens und des Gerechtwerdens der vielen nicht schon abschließend mitgesetzt waren, wie Augustin das Sündigen aller in der Sünde

Adams schon eingeschlossen sein läßt. Vielmehr ist die aktuelle Beteiligung des einzelnen dabei, sein eigenes Sündigen, auf der einen Seite so gewiß vorhanden und vermittelnd, wenn auch nicht meritorisch, als auf der andern Seite das ethische Eingehen auf die Gnade. Für letzteres scheint das Futurum κατασταϑησονται V. 19 ausdrücklich Raum lassen zu sollen. Und für das erstere hat man doch wohl in ἐφ' ᾧ V. 12 den Anhaltspunkt. Es will nicht sagen: auf Grund wovon (nämlich des Todes oder des Durchgedrungenseins des Todes zu allen) alle gesündigt haben; denn dies zu erwähnen hätte für den Apostel kein Interesse gehabt; und es wäre auch nicht zutreffend, da die Menschen nicht vorher starben, ehe sie sündigten, sondern sicher zuerst sündigten und dann erst starben. Vielmehr kann das ausnahmslose Gesündigthaben aller nur erwähnt sein, um zu zeigen, wie das Durchgedrungensein des Todes zu allen vermittelt war, nämlich durch die Sünde, wie bei Adam. Verdient allerdings war der Tod der Adamiten nicht durch dieses in die Mitte getretene Sündigen, da es nicht zugerechnet wird (V. 13), sondern durch Adams Sünde (V. 14). Gleichwie darum das Todeslos in zwingender Königsmacht (ἐβασιλευσε) von Adam sich weiterpflanzte, so wohl auch in gewisser Weise die Sünde; sie stand mit der Sünde Adams in einer gewissen Kausalverbindung, wie auch ein Zusammenhang der Zurechnung stattfand (V. 19a), und noch mehr als das. Das „Hingestelltsein" dieses Verses ist, wie Holsten treffend bemerkt, „nicht etwa nur als ein ideelles, nur im Bewußtsein Gottes seiendes, sondern als ein zugleich reales, objektives, zwischen Gott und Menschen bestehendes Verhältnis zu denken, welches durch eine weltordnende Bestimmung Gottes festgestellt wurde und wird, um auf Grund derselben Tod über die einen und Leben über die andern zu verhängen." Die Sünde des einen Adam bedingte also (allerdings unter Vermittlung des durch sie bewirkten Sündigens derselben) die objektive Schuld der vielen und damit den Tod. Ähnlich wird also auch auf Seiten der Gnade der Glaube zwischen Christum und des einzelnen Rechtfertigung vermittelnd, wenn auch nicht meritorisch, eintreten. Freilich das erfahren wir dabei nicht, wie auf Seiten der Gnadenlinie genauer das Verhältnis zwischen Christi Gehorsamsthat und der Rechtfertigung der einzelnen vermittelt zu

denken ist. Darüber geben also doch Stellen wie Röm. 6 u. aa., die wir oben betrachteten, wirklich nähere Anhaltspunkte. Wir haben uns dort überzeugt, daß es sich nicht nur um eine freie Wiederholung jenes Prozesses, sondern um mehr, auch um ein Mitgesetztsein des einen im andern in der Zurechnung, ja in einer über das rein Ethische übergreifenden naturhaften Kausalität handelt.

4. Der Bestand des neuen und des alten Lebens.

Ein anderes ist das Werden, ein anderes der Bestand des Lebens. Zwischen beidem ist eine **Grenzmarke** zu setzen, sowohl bei der ersten Schöpfung als bei der Neuschöpfung.

Die natürliche Schöpfung geht nicht ununterbrochen fort, sondern erreichte mit einem bestimmten Zeitpunkt einen relativen Abschluß. Ein ewiges göttliches Schaffen wäre an sich widersprechend. Soll das göttliche Schaffen wahres Schaffen sein, so muß es ein Sein hervorbringen, welches, einmal ins Leben gerufen, nun auch wirklich ist und nicht mehr geschaffen zu werden braucht. Ja es wird ein Sein hervorgebracht haben, welches nicht nur passiv existiert, sondern mit einer gewissen Aktivität sich selbst behaupten und bethätigen kann. Wie sehr auch dieses Sein in seinem Bestand an Gott gebunden ist, ein göttliches Schaffen wenigstens hat mit Beziehung auf dasselbe nicht mehr statt, eben weil dasselbe nicht mehr ein Nichtseiendes ist, das erst zum Sein zu bringen wäre. Insofern hat die natürliche Schöpfung ihren Abschluß. Und es hebt nun der Bestand der Schöpfung an, in welchem das geschaffene Leben selbst sofort als mitwirkender Faktor eintritt. So ist es auch im Gebiet des neuen Lebens.

Auch der Prozeß der Neuschöpfung erhält mit einem gewissen Punkt seinen relativen Abschluß. Die katholische Auffassung allerdings verkennt denselben und verwischt so die Grenze zwischen dem Werden des neuen Lebens und seinem Bestande. Sie thut es bei der Gemeinde im Großen durch die Lehre von dem Episkopat als einer Fortsetzung des Apostolats, und die Beilegung einer normativen Autorität auch an die kirchengeschichtliche Zeit vermöge des Traditions- und Infallibilitätsprinzips. Beim einzelnen Gläubigen wird jene Grenzlinie verwischt durch die Abschwächung der fundamenten Bedeutung der Rechtfertigung vermöge

der Leugnung der Wißbarkeit derselben und der Behauptung ihrer Wachstumsfähigkeit im Verlauf des Gnadenstandes. In die Linie dieser katholischen Gedanken gerät man aber auch, wenn man mit Ritschl und seiner Schule die Wiedergeburt nicht als ein besonderes, „in die Zeit fallendes Erlebnis“ will gelten lassen, da diese Auffassung „den Menschen nur von dem Gotte der Offenbarung trenne“ (Hermann, Verkehr des Christen mit Gott S. 180), wie man da auch jegliche Gründung der Heilsgewißheit auf ein solches Erlebnis als unstatthaft ausschließt. Das Wahre daran, daß man das neue Leben nur im steten Glaubenszusammenhang mit Gottes Offenbarung in Christo hat, daß man es überhaupt nur im Glauben hat, halten natürlich auch wir fest und werden es weiter unten geltend machen. Aber daß die Wiedergeburt ein zeitlich zu erfahrendes Erlebnis sei, darf darum nicht geleugnet werden. Es wäre das im Gebiet des Gnadenlebens dasselbe, was die Behauptung einer ewigen Schöpfung auf dem Gebiet des natürlichen Lebens. Einen Wendepunkt im Sinn von Röm. 5, 1. oder 1 Joh. 3, 2., von dem ab man weiß, daß man gerechtfertigt und ein Kind Gottes ist, gibt es da im Grunde nicht. Verfolgen wir nun aber von da ab den Bestand des Lebens, so ergeben sich uns zwischen dem natürlichen und geistlichen Gebiet weitere fruchtbare Parallelen. Und es wird uns lehrreich sein, uns hier wieder eingehend zu überzeugen, wie die Gnade in die Natur, das Gnadenverhältnis zwischen dem Menschen und Gott in ihr schöpfungsmäßiges Verhältnis, überhaupt die Gnadenordnung in die Naturordnungen hineingebaut ist. Die beiden Entwicklungslinien lassen sich unter dieselben Gesichtspunkte stellen.

Was ihnen beiderseits zu Grunde liegt, sind die **tragenden grundwesentlichen Faktoren des Lebens**: hier und dort ist es sowohl der göttliche als der menschliche Faktor.

Es kommt hier, bei dem Bestand des natürlichen Lebens, das in Betracht, was man mit den Ausdrücken der Erhaltung der Welt, des concursus und der Weltregierung bezeichnet und unter dem Terminus der Vorsehung zusammenfaßt. Mit dieser einheitlichen Bezeichnung ist eben auch die Einheit dieser Akte angedeutet. Und neben dem, daß darin Gottes tragende, regierende Macht eingeschlossen ist, ist darin insbesondere auch ausgesprochen, daß

dieser gesamte Entwicklungsgang von Anfang bis zum Schluß herz- und geistdurchwaltet, zielbewußt und zielstrebig ist. Versuchen wir jene Thätigkeiten logisch bestimmter gegen einander abzugrenzen, so können wir sagen: die göttliche Erhaltung mit dem anerschaffenen Selbsterhaltungsvermögen der Kreatur ist der Quell für das Wirken der Kreatur und für den Verlauf ihrer Lebensbewegung. Das göttliche Innenwirken begleitet sodann dies Wirken vermöge des concursus. Die göttliche Weltregierung endlich schließt sich an dasselbe an, indem sie es zu seinem Ziel führt. Der Ausdruck setzt ein relatives Selbstwirken der Kreatur, namentlich der freien Wesen in ihr, voraus. Bei ihnen ist, während bei den Naturwesen die Erhaltung der Gattung und der Kreislauf des Lebens der beherrschende Gegenstand ihres Triebes ist, das Streben nach diesem — sittlich zu denkenden — Ziel das ihre Thätigkeit Entzündende und im Gang Erhaltende. Natürlich sind, wie schon angedeutet, diese Aktionen in Gott selbst wie in der Kreatur real nicht geschieden. Sie machen vielmehr das eine, ungeteilte, die Kreatur umfassende göttliche Walten aus, vermöge welcher diese in Gott ist, lebt und webt. Wir haben es also hier überall mit zwei zusammenwirkenden Faktoren zu thun, deren Zusammenwirken eben die Lehre vom concursus zu bestimmen unternimmt. Verkümmert man den einen oder den andern in der Selbständigkeit seines Wirkens, so entsteht eine Einseitigkeit. Der kreatürliche Faktor hat eine ihm eigene Lebenskraft mit Gesetzen, denen diese Kraft unterstellt ist, auf den höheren Stufen die Freiheit mit dem Vernunftgesetze. Die göttliche Thätigkeit läßt denselben gewähren: daher das relative Recht des Traducianismus und die Selbstbestimmung der Freiheit. Diese relative Selbständigkeit der Kreatur verkümmert der Pantheismus und Determinismus; jenem ist Gott das Alleinseiende, diesem wenigstens das Alleinwirkende. Den göttlichen Faktor dagegen verkümmert der Deismus. Nach ihm ist die Welt ein lediglich auf sich angewiesenes und aus sich heraus bestehendes Ganzes. In der Naturwissenschaft scheint ihn die Lehre von dem Stoffwechsel, von der Erhaltung der Kraft, von der Verwandlung der Arten, in der Naturphilosophie das cartesianische Theorem von der Constanz der Summe der Bewegungen in der Welt zu bestätigen. Allein Gott greift in dieses Ganze der wirkenden Faktoren ein: er schafft die

Wesen seinerseits, die auf dem Wege der Zeugung entstehen (Kreatianismus), er stellt in freiem Walten die leitenden Geister in die Geschichte hinein, wie er in des Menschen Geist eingreift. So ist also der Bestand des natürlichen Lebens das Produkt des Zusammenwirkens des göttlichen und des kreatürlichen Faktors. Außer dem Zusammenwirken kommt aber zwischen der vernünftigen Kreatur und Gott noch ein Aufeinanderwirken beider in Betracht. Hier biegt sich die Linie der Thätigkeit der Kreatur, wie sie auf das eigene Ich und die Welt gerichtet ist, auch um und wendet sich Gott zu, von dem sie ausgeht und getragen ist. „Entgegen dem Strom, der sonst mit den Kreaturen spielt, ringt sie sich hinan zur Quelle.“ Es entsteht so ein persönlicher **Verkehr zwischen Gott und dem Menschen.** Göttlicherseits besteht er in der Summe von göttlichen Thaten und Einwirkungen, von denen der Mensch in dem Natur- und Geschichtsleben umfangen wird, insbesondere in der Offenbarung, der lichten Seite im göttlichen Thun, in welcher Gott sein Leben dem Menschen aufschließt und sich ihm zu vernehmen gibt, um ihn zur entwickelten Gottebenbildlichkeit zu erziehen. Innerlich kommt Gott an den Menschen im direkten Einströmen seiner Geisteswirkungen an dem Faden des Geisteszusammenhangs des Menschen mit Gott, namentlich in seinem Gewissen, was Rothe die Inspiration nannte, äußerlich durch gewisse Kundgebungen in der Sinnenwelt, in welcher der Mensch als sinnliches Wesen einer besonders kräftigen Anfassung offensteht (der „Manifestation“), und in beiderlei Weise in einem dem inneren wie dem äußeren Gebiet angehörigen Mittel, dem Wort, wozu noch der Weg der Einwirkung durch Vermittlung anderer hinzuzunehmen ist. Diesem Kommen Gottes in den Menschen in der Offenbarung antwortet die Religion, als das Kommen des Menschen zu Gott. Von Natur schon das Gefühl des Beruhens seines Lebens auf dem göttlichen Leben und darum auch ein gewisses Gottsuchen und Gottverlangen in sich tragend, zumal aber berührt von jenen göttlichen Einwirkungen sucht er sich diesem in Gebet und Opfer hinzugeben und der göttlichen Liebe für seine Person gewiß zu werden. Dies ist der Verkehr zwischen Gott und dem Menschen. Und wollen wir denselben in seiner ganzen Lebendigkeit auffassen, so müssen wir ihn als eine

gegenseitige persönliche Wechselwirkung denken. Wie Gott real und persönlich auf den Menschen wirkt, so ist dem Menschen im Gebet eine persönliche, reale Einwirkung auf Gott eröffnet, wie überhaupt des Menschen Verhalten zu Gott diesen real afficiert.

Ähnlich diesem Bestand des natürlichen Lebens und in seine Grundlage hinein baut sich auch der Bestand des **neuen Lebens** auf. Dasselbe wird auch getragen von einer göttlichen und menschlichen Thätigkeit. Und haben wir eben bei dem Bestand des natürlichen Lebens zweier Abwege Erwähnung gethan, die entstehen, wenn man entweder den kreatürlichen oder den göttlichen Träger desselben verkümmert, so legt sich uns hier ein Gleiches nahe. Eine Verkümmerung der Bedeutung des neuen Lebens des einzelnen wie der Gemeinde und der ihr verliehenen Gnadenmittel ist der Prädestinatianismus, welcher auf Gottes absolute, allbestimmende Kausalität so sehr alles Gewicht legt, daß für eine freie Bewegung des Wiedergeborenen, für eine Wirksamkeit der Gnadenmittel, ja selbst für eine Thätigkeit Christi im Grund kein Raum mehr bleibt. Und auch da wird das neue Leben in seiner Bedeutung als miteintretender Faktor der neuen Lebensbewegung nicht gewürdigt, wo man von ihm nicht als von einem vorhandenen Besitz (nach 1 Joh. 3, 2.) reden, sondern es nur als ein Nehmen des Glaubens aus Christo darstellen will, also seinen Doppelcharakter als Haben und Sichstrecken (vgl. auch Phil. 3, 12.) verkennt. Umgekehrt wird die freie Kausalität des himmlischen Faktors, der Thätigkeit Gottes in Christo, beeinträchtigt, wenn von der katholischen Anschauung und von Auffassungen im evangelischen Lager, welche ihr nahe kommen, das absolute Gebundensein der Geisteswirkungen an die Gnadenmittel und bei diesen wieder ihr schlechthiniges Gebundensein an das Gemeindeleben behauptet wird. Es ist ja wohl so viel wahr, daß die Gnade Christi regulär durch die Gnadenmittel strömt und diese durch die Gemeinde in Fluß erhalten werden. Ist es doch auch in Wirklichkeit unmöglich, den Gläubigen den Gnadenmitteln und der Gemeinde gegenüber auf den Isolirschemel zu stellen; es müßten in ihm mindestens die Nachwirkungen von beiden sich geltend machen. Doch wäre es eine Übertragung des Deismus auf die Gnadenlehre, wollte man das absolute Gebundensein der Gnadenwirkungen an die Gnadenmittel

und dieser an die Gemeinde behaupten. Thatsächlich erweisen sich auch die Gnadenwirkungen vermittelst der Gnadenmittel und die Wirksamkeit der Gnadenmittel innerhalb der Gemeinde verschieden, und zwar nicht nur um der Verschiedenheit der Empfänglichkeit willen, sondern weil es Gott gefällt, da oder dort seine Gnade in besonders starkem Maß wirken zu lassen. Wenn daher auch wir an die Gnadenmittel und die Gemeinde gebunden sind, so ist es Christus nicht absolut. Der Geist wehet doch wohl auch hier, wo er will.

Das prinzipiell Tragende hier ist nun das **Thun Christi** im Verkehr mit den Gläubigen und seine Verrichtungen im Stande der Erhöhung, in denen wir eine Fortsetzung seines dreifachen Amtes erkennen. Der Verkehr, in welchen Gott mit dem Menschen tritt, vollendet sich hier zu dem unübersteiglichen Maß von Liebeshingabe Gottes, die den eigenen Sohn dahingibt, zu der Innigkeit, welche den Menschen in den Stand der Gotteskindschaft erhebt und in seinem Geist in ihn als Lebensprinzip eingeht. Christi Verkehr mit den Gläubigen entspricht ganz dem vorhin geschilderten Verkehr zwischen Gott und dem Menschen in der Offenbarung und bewegt sich, diese vollendend, auch in den Bahnen, welche jener Verkehr einschlug. Die Zuströmung seines Lebens an die Gläubigen geschieht nämlich innerlich im Geist, was der Inspiration entspricht, äußerlich im Sakrament, dem Correlat der Manifestation, und — mit dem Charakter der Innerlichkeit und Äußerlichkeit zugleich — in dem Worte, zunächst dem geschriebenen, welches aber durch den Dienst am Wort, das Predigtamt, im kontinuirlichen Fluß der Verkündigung erhalten wird, wozu noch die mittelbare Einwirkung durch die Berührung mit der Gemeinde überhaupt kommt, in deren Bereich uns schon der Dienst am Wort hineinführt. Was den so vermittelten Gnadenzufluß aus Christo selbst betrifft, so müssen wir gemäß dem schon bei der Parallele zwischen der zweiten und der ersten Schöpfung Gesagten hier wiederholen, daß er ein realer, über das bloße Ethische und Historische übergreifender ist. Es handelt sich nicht bloß um „Glaubensgedanken“ und „Motive“, die für uns aus dem Lebensbilde Christi zur Bestimmung unseres Willens fließen, seien es auch die innigsten Motive der Liebe Gottes zu uns. Es sind reale, lebendige, von dem Erhöhten ausgehende Kräfte.

Der andere Faktor, von dem das neue Leben in seinem Bestand getragen wird, ist das freie **Thun des Gläubigen**, der im Besitz des neuen Lebens ist, und das Handeln der Gemeinde. Durch den h. Geist, welcher dem Menschen die Wiedergeburt gebracht hat, wird ihm auch die Freiheit wiedergegeben und erhalten (2 Kor. 3, 17.), vermöge welcher er mit der Gnade wirken und an dem Gang des neuen Lebens als Faktor sich beteiligen kann (cooperatio). Und auch die Richtung wird seiner Thätigkeit durch denselben gegeben. Nach hinten ist die Bahn abgeschlossen, während sie nach vorne frei gemacht ist. Die Signatur des neuen Lebens ist bestimmt durch das Leben des erhöhten Christus, dessen Charakteristik lautet: „Was er gestorben ist, ist er der Sünde gestorben ein für alle male; was er lebt, das lebt er Gott" (Röm. 6, 10. 11. 2 Kor. 5, 15.). Seine eigenen Wege will also der Wiedergeborene gleichwohl nicht gehen. Vielmehr, wenn schon im natürlichen Bestand des Lebens bei der vernünftigen Kreatur die Lebensbewegung sich umbiegt, um vor allem Gott, ihres Lebens Quell und Ziel, sich zuzuwenden, so ist dies hier besonders der Fall. Aus Gott in Christo gezeuget, in ihm sein Lebensprinzip tragend und hineingestellt in die Innigkeit des Kindesverhältnisses, wendet sich der Gläubige vor allem ihm zu, mit der Wärme, die diesem Verhältnisse entspricht, und erneuert sich in der Grundstellung des Glaubens zu ihm täglich. Das neue Leben hat man nur im Glauben; man muß sich immer wieder in dasselbe hineinglauben, muß sich immer wieder halten als der Sünde gestorben und Gott lebend in Christo, um es auch zu sein (λογιζεσϑε Röm. 6, 11). „Der geistliche Mensch," sagt Steinhofer sehr schön, „kennt die neue Kreatur nicht als im Aufsehen auf Jesum und weiß, daß er alle Augenblicke wie ein totes Bild wäre, wenn ihm nicht das Leben Jesu zuflöße und ihn durchdränge." So wenig darf man trotz aller grundlegenden Bedeutung der Rechtfertigung und der Wiedergeburt bei dem einmal vorhandenen Heilsstand es bewenden lassen. Die Losung muß sein: „Nicht daß ich's schon ergriffen hätte" (Phil. 3, 12.); und auch Christi Gerechtigkeit zu haben, muß Gegenstand steten Strebens sein (V. 8. 9.). Daher bedarf es des steten G l a u b e n s v e r k e h r s m i t C h r i s t o. Die Mittel dieses Verkehrs sind eben die Gnadenmittel, durch welche Christus auch mit uns verkehrt,

weiter das Gebet, welches sich nun zum Gebet in dem Namen Jesu und aus dem Kindschaftsgeist heraus vollendet, und das Opfer, das sich nun zu der Hingabe der ganzen Persönlichkeit gestaltet (Röm. 12, 1.). Man hat es aber darin immer mit dem persönlich im Himmel fortlebenden Christus zu thun, nicht nur, worauf Ritschl und seine Schule den Verkehr mit Christo beschränkt, mit dem Bild des historischen Christus. Wohl ist dieses Bild in seinen Thaten und Worten das Transparent, durch dessen Linien hindurch uns der persönlich fortlebende Christus nahe tritt. Aber wir müssen es uns bereichert und verklärt denken durch das, was Jesus und seine Apostel über den Stand seiner Erhöhung sagen; und auch durch das so in sein volles Licht erhobene Bild hindurch pulsiert die lebendige Geistesberührung mit dem Erhöhten selbst. Vollends hat man es im Gebet mit ihm persönlich zu thun: hier berührt sich so recht eigentlich Person und Person. „Fährt nun so — um mit Luther zu reden — durch den Glauben der Christenmensch über sich in Gott, so fährt er aus Gott wieder unter sich durch die Liebe", welche die in jenem empfangene Gnade und Seligkeit auf andere ausströmt; und in der Hoffnung schaut er aus und reckt er sich nach dem Ziele, zu dem die Berufung und der Gnadenzug Gottes ihn hinleitet. Dieses Ziel ist die Heiligkeit, die Seligkeit in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott und die Herrlichkeit. Deswegen wird auch die sich in einander webende Thätigkeit der beiden den Bestand des neuen Lebens tragenden Faktoren mit dem umfassenden Ausdruck der Heiligung (1 Theſſ. 4, 3. Hebr. 12, 10. 14. Eph. 1, 6. 14. 5, 26.) bezeichnet, dem, mit hervortretender Betonung auch der Thätigkeit Christi, die Ausdrücke Seligmachung und Herrlichmachung oder — eine Bezeichnung, welche die allerumfassendste ist — Vollendung an die Seite treten (vgl. Hebr. 7, 25. 2, 10. Röm. 8, 30. Phil. 1, 6.).

Und da in diesem Begriff der Heiligung, der übrigens auch die physisch tragende, regierende und ausgestaltende göttliche Thätigkeit voraussetzt, zunächst das Zielstreben ausgedrückt ist, so stellt er sich von selber ganz jenem summarischen Ausdruck an die Seite, in welchem wir oben die den Bestand des natürlichen Lebens tragenden Aktionen zusammengefaßt haben, der Vorsehung. Diese ist ja eben auch wesentlich teleologisch zu fassen. Hier aber, auf christ-

lichem Boden, erhält das Ziel, dem sie zustrebt, seine Füllung und damit die Vorsehung selbst ihre Vollendung. Die allgemeine Vorsehung Gottes, d. h. seine fürsorgende Liebe, welche sich das Wohl aller seiner Kreaturen zum Ziele setzt, verengt sich ja nach der sachentsprechenden Unterscheidung der alten Dogmatik (denn der Vorsehungsglaube ist nicht, wie es fast scheinen möchte, eine Entdeckung erst der Gegenwart) gemäß dem höheren Wert, welcher den verschiedenen Kreaturen zukommt, innerhalb des Kreises der persönlichen Kreatur zu der speziellen Vorsehung. Und diese wieder spitzt sich — womit freilich schon in das christliche Gebiet hineingegriffen wird — im Kreise seiner Kinder, dem besondersten Augenmerk seiner Liebe, zu der providentia specialissima zu. Und nach dem Ziel hin, das dieser gestellt ist, nach dem Ziel der heiligen und seligen Lebensvollendung im Reiche Gottes, konvergieren alle Linien der göttlichen Vorsehung. Die Heiligung, resp. die Vollendung, ist also die Seele der Vorsehung, weil sie deren krönende Spitze ist. Ihr volles christliches Licht aber empfangen diese Fragen erst dadurch, wenn wir erwägen, daß beide, die Vorsehung und die Heiligung, in Christo vermittelt sind. Es wird so das Ineinander beider Thätigkeiten, respektive die Erfüllung der einen durch die andere, welche nur das Gegenstück ist von dem entsprechenden Verhältnis der heiligenden und weltvollendenden Macht Christi zu seiner weltregierenden Macht, um so begreiflicher.

Sind dieses die tragenden Faktoren des natürlichen und des Gnadenlebens, so schließt sich nun hieran der **Verlauf desselben** an.

Derselbe geht beim **natürlichen** Leben wesentlich durch die Sünde hindurch, welche nun die ganze Entwicklung des natürlichen Lebens beherrscht und den dunklen Untergrund der Gnade bildet. Immerhin gibt es aber innerhalb des natürlichen Lebens noch *relativ reinere Gebiete*, welche wohl von der Sünde nicht unberührt, aber von ihr nicht wesentlich alterirt worden sind, so daß sie an sich Sünde wären. Es sind dies die natürlichen Gebiete und Ordnungen in der Welt: der Leib und seine Bedürfnisse und die peripherischen, an sich neutraleren Geistesthätigkeiten, wie Kunst, Wissenschaft, die Mitteldinge, Ehe, Familie, der bürgerliche Beruf, die staatliche Ordnung. Es ist bekanntlich Luther, welcher der katholischen Geringschätzung dieser Gebiete gegenüber sie wieder

rehabilitirt und ihnen ihr göttliches Existenzrecht wieder errungen hat. Diese freiere Weltbetrachtung wird nun freilich auf der anderen Seite wieder übertrieben, wenn sie gesteigert wird zu einer weltseligen Humanisierung und Paganisierung des Religiösen, welche Luther fremd war. Seine freiere Weltbetrachtung floß ihm, wie aus einem heitereren Temperament, so namentlich aus dem freien Stand eines Kindes Gottes und war, statt einer Lockerung, vielmehr einem tiefen Ernst der sittlichen Betrachtung entsprungen Während nämlich die katholische Anschauung geneigt ist, in dem Menschen alles gut zu finden und in demselben Maß die Welt als unheilig anzusehen, faßt die lutherische Frömmigkeit mit der Sündenanklage zunächst und allermeist das eigene Herz. Hier ist gleichsam die dichteste und konzentrirteste Finsternis, hier residiert eigentlich das Böse. Je weiter man aber von diesem Zentrum des Herzens hinausdringt zur Peripherie, zu jenem natürlichen Lebensgebiet, desto lichter werden die Farben, desto mehr begegnet man solchem, was relativ gut ist und sein vollkommenes Recht hat zu existieren.[1] Ist so neben der Sünde noch ein relativ reines Gebiet natürlichen Lebens bestehen geblieben, so ist allerdings da, wo die Hauptströmung des geistigen Lebens zu suchen ist, in der Religion eine völlige Alteration eingetreten, der Prozeß des radikalen Sündenverderbens. Und der Verlauf desselben ist ein stetes Wachstum desselben, wofür die Vererbung der Sünde in der Gattung die erforderliche Länge der Entwicklungslinie ihm dargereicht hat; denn mit jeder Generation neu anfangend würde die sündige Entwicklnng weniger frühzeitig zu ihrer Ausreifung gelangt sein.

Auch im Gebiet **des neuen Lebens** haben wir dem entsprechend eine doppelte Bewegung zu unterscheiden, eine berechtigte und eine sündhafte. Eine berechtigte Bewegung zunächst. Auch im neuen Leben ist der Raum und das Recht für eine freie Entfaltung, ja hier erst recht. „Der neugeschaffene, mit Christo vereinigte Mensch ist wieder auf die Stufe gestellt, auf welcher sein Thun aus seinem innersten, wahrhaftesten Ich unmittelbar hervorquillt“ (Vilmar).. Hieraus eben stammt das Recht freier Bewegung

[1] Vgl. des Verf. Schrift: Der Glaube der Kirchen und Kirchenparteien S. 306.

im neuen Leben. Der einzelne hat dieses Recht in Fragen des Glaubens wie des Gewissens (Röm. 14, 5.), in welchen genug Spielraum ist: das ist die Glaubens- und Gewissensfreiheit, beruhend auf dem schon natürlich begründeten, in der Gotteskindschaft vollendeten, Existenzrecht der Individualität. Der Katholizismus, wie jede gesetzliche Auffassung des Christentums, beeinträchtigt diese Freiheit. Ebenso hat die Gemeinde als Ganzes das Recht freier Bewegung. Sie mußte schon frühzeitig hinaus in's feindliche Leben und hier selber ihre Schritte thun. Der Herr hatte für Gestaltung und Ordnung der Gemeinde nur wenige Grundlinien gegeben. In vielen Fragen, z. B. in der Kindertaufe, in der Gestaltung der Verfassung der Gemeinde nach innen, in ihrer Stellung nach außen zum Staatsleben, blieb die Entscheidung der freien Bewegung wie dem Gang der geschichtlichen Führung der Gemeinde überlassen. Hienach bestimmt sich die Dignität der kirchengeschichtlichen Bildungen; wir haben hier ähnliche Extreme wie in der Auffassung des Rechts der natürlichen Ordnungen, mit denen sie in Parallele stehen. Der Katholizismus überschätzt sie in demselben Maß, als er die bürgerlichen Ordnungen unterschätzt und auch die freie Bewegung des einzelnen hintanhält: er umkleidet vermöge des Traditionsprinzips die kirchengeschichtlichen Entwicklungsprodukte unmittelbar mit der Glorie des jus divinum. Selbst Paulus aber stellt den Anordnungen des Herrn die seinigen nicht gleich (1 Kor. 7, 10. 12. 25.). Und doch war auch er vom Herrn vermöge seines Erbarmens als treu erkannt und im Besitz seines Geistes (V. 25. 40.). Das letztere ist der Grund, warum man aber auch die Dignität kirchengeschichtlicher Bildungen nicht unterschätzen darf, was der gesetzliche Puritanismus thut. Er will nur das schlechthin Gebotene und direkt Eingesetzte im Christentum dulden, verurteilt dagegen das, was sich frei gestaltet hat und möglicherweise auch anders sein könnte. Aber er thut daran Unrecht. Als die Angetraute des Herrn, der er für ihre Ordnungen und für ihr Leben nur die allgemeinsten Umrisse vorgezeichnet hat, hat die Gemeinde auch eine gewisse Selbständigkeit in Ausführung seines Willens. Immerhin aber muß sie sich in dieser freien Bewegung und der selbstgewählten Gestaltung ihrer Verhältnisse dem Sinn und Geist Christi möglichst konformieren und es sich gefallen

lassen, daß sie nach dieser Norm beurteilt werde. Wenn diese Ordnungen also einerseits nicht mit dem Ansehen direkter göttlicher Einsetzungen auftreten dürfen, dürfen sie doch andererseits mit Recht ein menschliches, ja wenn sie als Ausführung klarer göttlicher Gedanken oder als in der Linie von direkt göttlichen Prämissen liegend sich erweisen, sogar ein mittelbar göttliches Ansehen beanspruchen. Unter diesem Gesichtspunkt bekommen dogmatische Lehrpunkte, wie die Berechtigung der Kindertaufe, die Lehre vom Amt, von den Symbolen, von der empirischen Kirche im Verhältnis zu der von Christo eingesetzten Gemeinde u. a., erst ihr rechtes Licht. Wenn doch in denselben die Schrift eine gewisse Weite der Anschauung offen läßt, sollte man diesen Produkten kirchengeschichtlichen Werdens nicht dadurch, daß man sie in das unbedingt Feststehende einmengt, dieselbe göttliche Bindungskraft erschleichen wollen, wie sie jenen zukommt. — Neben dieser berechtigten freien geschichtlichen Bewegung geht aber auch eine unberechtigte, eine sündliche Abweichung im Einzelnleben wie im Gesamtleben der Kirche her, sei es, daß es die Gestalt einer falschen Geistlichkeit annimmt oder in das Weltleben zurücksinkt. So entstehen Mißgestaltungen des christlichen Lebens im einzelnen und Verunstaltungen der Gemeinde zu verweltlichten Kirchen. Man würde sich einem großen Selbstbetrug hingeben, wenn man Prädikate, Vorrechte, Verheißungen, welche wahren Jüngern Christi oder seiner Gemeinde gegeben sind (z. B. 1 Petri 2, 9. Joh. 15, 7b. vgl. mit 7a. Matth. 16, 18.), direkt auf diese Mißgestaltungen des Christentums oder der Kirche anwendete. Es ist schon mehr als eine Weltkirche dem Gerichte Gottes verfallen: und welche Partikularkirche darf den Anspruch erheben, sich vollkommen mit der Gemeinde Christi zu decken? Eine thut es allerdings mit der größten Zuversicht, die römische. Aber keine ist auch von der Wahrheit dieses Anspruchs weiter entfernt als sie.

In diesem Verlauf aber und trotz demselben wird doch das natürliche wie das neue Leben noch **von dem göttlichen Faktor getragen, durchwaltet** und zu seinem Ziele geführt. Auf dem Gebiet des natürlichen Lebens kommt hier in Betracht, wie sich die göttliche Weltregierung verhält zu der Sünde, deren Verlauf sie gleichwohl durchwaltet und in ihren Weltplan einordnet,

so sehr auch die Sünde wider ihn ist, oder die Frage der Theodicee. Und weiterhin die Treue Gottes gegen die Sünderwelt, mit der er — ob er sie wohl ihre eigenen Wege gehen läßt — seinen Verkehr nicht völlig abbricht, welcher er vielmehr stete Beweise seiner Güte und Zuflüsse seines Lebens und seiner Offenbarung zukommen läßt. Noch mehr haben wir das Walten nnd die Treue des Herrn in dem Entwicklungsgang des neuen Lebens festzuhalten. Demgemäß bekennt er sich zu dem Standpunkt des einzelnen Gläubigen wie zu den kirchlichen Institutionen seiner Gemeinde, wenn anders sie mit seinem Geiste konform sind und in der Linie allgemein anerkannter bindender christlicher Prämissen liegen, gibt ihnen das Existenzrecht und legt in sie seinen Segen. Es hat also ihren Segen z. B. die Kindertaufe, als die durch die Natur der Dinge, den Gang der Geschichte und den Geist des Christentums nahe gelegte familienmäßige Ausbreitung des Evangeliums. Und nicht minder hat denselben die Volks- und Staatskirche, als geschichtlich gewordene und legitimirte Form der Inangriffnahme ganzer Völker durch die Arbeit des Evangeliums, von der das Wort gelten mag: Verdirb's nicht, es ist ein Segen darin. Und auch von den sündlichen Abweichungen im neuen Leben, so scharf sein Auge sie durchschaut und sein Geist sie straft, wendet sich der Herr nicht völlig ab, so im Einzelnleben wie im Gemeindeleben (vgl. die Sendschreiben der Offenbarung Johannis). Was jenes betrifft, so heben die Sünden im Gnadenstand diesen nicht ohne weiteres auf, wenn es nicht die ausgereifte, allerdings unwiederbringlich letale, Sünde des Abfalls ist (Hebr. 6, 10.). Und in letzterer Beziehung waltet der Herr doch immer irgendwie auch in den verweltlichten Kirchen; ja er ist und lebt in ihnen kraft des Wortes und Sakramentes, wie auch in diesen verkommenen Kirchen noch wahre Glieder der Gemeinde Christi zu finden sind. Hat so der Herr Geduld mit der Kirche auch in ihrer Verunstaltung, so ist es auch unsere Sache, solche zu beweisen. Unsere Väter haben diese Pflicht unter dem Namen der Condescendenz, des Herabsteigens zu diesem tiefen Stand der Kirche, aufgeführt. Gleichwohl darf dies nicht den Eifer für die Reinheit der Kirche lähmen, welcher in dem Herzen des Apostels Paulus in so heiliger und heißer Flamme glühte (2 Kor. 11, 2.). Vielmehr muß die Deformation der Kirche

dem Drange der Reformation rufen und, wenn einmal gewisse Grenzen überschritten werden, selbst die Separation zur Pflicht machen.

Unser zweiter Abschnitt lief in mehrfacher Wiederholung hinaus auf das Resultat des Vorhandenseins eines neuen Lebens in dem alten Leben. Und in dem gegenwärtigen Abschnitt verfolgten wir die Parallele des Bestandes des neuen und des alten Lebens, wobei dieses den Untergrund für jenes bildet. So besteht denn ein **Mischzustand** zwischen beiden. Und dieser ist eben die Signatur des gegenwärtigen Weltzustandes. Dieser Zustand übt auch einen Einfluß auf den Verlauf der beiderseitigen Entwicklungslinien; er ist beides, ein Segen und ein Gericht, sowohl für das natürliche Leben als für das Gnadenleben. Das natürliche Leben wird unter der Einwirkung des Gnadenlebens gehoben, in seinem Besitzstand mit so manchen edleren Gefühlen und höheren Ideen, z. B. der Humanität, der Idee der Freiheit, des Rechtes des Individuums, bereichert und zum Empfang des neuen Lebens disponiert, um schließlich vielleicht ganz in dasselbe erhoben zu werden. Aber es wird auf diese Weise auch weiter in die Sünde hineingesteigert. Durch die Gnadenoffenbarung in Christo wird die Welt mit gewissen höheren Kräften angethan, die sie — wenn sie dieselben, durch ihr mächtiges Andringen zur Entscheidung für die Gnade aufgefordert, nicht dazu gebrauchen will — vielmehr im Kampfe gegen sie einsetzt; dabei wird sie zur vollen Offenbarung ihres Wesens veranlaßt und in den bewußten, systematischen Unglauben hineingetrieben. Nicht minder dient dem Gnadenleben das Zusammensein mit dem sündlichen Leben zu jenem beidem, zum Segen und zum Gericht. Zum Segen; denn es wird durch diese Mischgestalt zum Kampfe aufgerufen und kann darum weniger stagnieren, ist vielmehr, indem es sich seiner Existenz erwehren muß, um so eher veranlaßt, seine innersten, tiefsten Kräfte aufzubieten, hat auch durch die Berührung mit der ihm so nahe gerückten Welt offenere Wege für Ausübung seiner Einwirkung auf dieselbe. Aber dieser Mischzustand wird ihm auch zum Gericht, wenn das neue Leben unvermerkt wieder in den Sumpf des alten Lebens hineingezogen wird. Es kann indes bei diesem Mischzustand nicht bleiben. Eine Scheidung, eine schließliche Auseinandersetzung muß eintreten; die Sünde muß hinausgethan werden aus dem natürlichen Leben, damit die Gnade

mit dem so gereinigten Natürlichen sich vermähle und die Vollendung komme.[1]

---

[1] Versuchen wir wieder eine schematische Zusammenstellung.

Bestand des Lebens.

Natürliches Leben:		Neues Leben:
	1. Voraussetzung desselben.	
Abgeschlossensein der Schöpfung.		Abschluß der Neuschöpfung.
	2. Grundwesentliche Faktoren desselben.	
	a) Welches sie sind:	
Vorsehung Gottes und Wirken der Kreatur.	. . . .	Heiligungsprozeß als Werk Christi und der Gläubigen.
	b) Miteinanderwirken beider Faktoren:	
Concursus	. . . .	Cooperatio von Gnade und Freiheit.
	c) Aufeinanderwirken beider Faktoren:	
Verkehr zwischen Gott und den Menschen.	. . . .	Verkehr zwischen Christus und den Gläubigen.
Offenbarung	. . . .	Der Geisteszufluß
und deren Wege.	. . . .	und die Gnadenmittel.
Religion.	. . . .	Der Glaubensverkehr mit Christo.
	3. Verlauf desselben.	
	a) Berechtigter.	
Recht der natürlichen Ordnungen.	. . . .	Glaubens- u. Gewissensfreiheit.
Recht der bürgerlichen Ordnungen.	. . . .	Recht der kirchlichen Ordnungen.
	b) Unberechtigter.	
Die Sünde und ihre Entwicklung.	. . . .	Die sündliche Abweichung im einzelnen u. Gemeindeleben (Weltkirchen).
	4. Walten Gottes unter diesem Verlauf.	
Gott und die Ordnungen des natürlichen Lebens.	. . . .	Christus u. die kirchlichen Ordnungen.
Theodicee. Gottes Treue gegen die Sünder.	. . . .	Die Treue des Herrn gegen die Sünder im Gnadenstand und gegen die Weltkirchen.

5. Die Vollendung des neuen und des alten Lebens.

Die schließliche göttliche Auseinandersetzung mit der Sünde behufs deren Abthuung aus der Schöpfung Gottes ist die Vorbedingung für die Vollendung des neuen Lebens, so haben wir zuletzt gesagt. Und daß die prinzipielle Auseinandersetzung mit der Sünde die Vorbedingung war für die Neuschöpfung des Lebens, hatten wir beim Beginn dieser Darlegungen gehört. Jene schließliche Auseinandersetzung im Gericht ist aber die Konsequenz dieser prinzipiellen, in der Versöhnung geschehenen, Auseinandersetzung mit der Sünde. Der Gerechtigkeit Gottes gegenüber der Sünde ist nämlich genügt durch sein Gericht über die Sünde in Christi Sühne. Aber nur für diejenigen, welche im Verlauf der Gnadenzeit innerhalb derselben im Glauben Stellung nehmen. Wer das nicht thut, den muß das Gericht treffen. Es fragt sich also, wer schließlich völlig in derselben oder außer derselben Stellung nimmt, d. h. es muß zu einer Ausreifung des Guten und Bösen kommen. Ist Gutes und Böses ausgereift, so kann die Auseinandersetzung mit dem letzteren in seiner gerichtlichen Ausscheidung vor sich gehen. Und ist dadurch das Böse aus dem natürlichen Leben hinausgethan, dann können die beiden Linien des natürlichen Lebens und des neuen Lebens zusammengeleitet werden; es kann die Vermählung zwischen Gnade und Natur, zwischen Gott und seiner Schöpfung eintreten. Jene Ausreifung kann als die innere, das Weltgericht und diese Vermählung als die äußere Vollendung bezeichnet werden.

Die **innere Vollendung** in der Ausreifung des Guten und Bösen ist eine innere wie äußere Notwendigkeit. Sie ist eine innere Notwendigkeit, und zwar zunächst wegen der Absolutheit des Heiles in Christo. Ist in Christo die höchste Offenbarung erschienen, über die hinaus keine andere mehr zu erwarten ist, die Offenbarung der vermittelst der Hingabe Christi aus der Sünde rettenden Liebe Gottes, außer welcher kein Heil ist, so handelt es sich nun darum, daß auch wirklich alle Menschen zu dieser Offenbarung Stellung nehmen und daß diese Stellung zur Vollendung gebracht, das Gute also zum Vollmaß des Glaubens, das Böse zum Vollmaß des Unglaubens hinangeführt werde. Aber, wie in der Absolutheit des Heiles in Christo, so ist diese Notwendigkeit auch in der Natur des Guten und Bösen als einmal in die Welt

eingetretener Prinzipien begründet. In jedem Prinzip liegt der Drang und, sofern es einmal eine weltgeschichtliche Existenz gewonnen hat, gewissermaßen auch das Recht und die Notwendigkeit, sein innerstes Wesen herauszusetzen, seine tiefste Kraft zu entfalten, sein letztes Wort zu reden, um schließlich ganz nur es selber zu sein. Und was so von innen heraus schon sich vollzieht, dem hilft der äußere Gang der Dinge, welcher der Weltvollendung entgegentreibt, die Reihe zur Entscheidung drängender Weltereignisse, die dem Ende vorangehen, noch zur Beschleunigung. Indes auch die beiderseitigen Entwicklungslinien, die aufwärts gehende Linie des Vollendungsganges der Gemeinde und die den düsteren Untergrund derselben bildende abwärts gehende Linie der Ausreifung der Christusfeindschaft, wirken steigernd auf einander. In dem Maß, als sich das Heil in Christo entfaltet, steigert sich, berührt davon und im Gegensatz dagegen, auch der Unglaube und die Christusfeindschaft. Und umgekehrt, je mehr diese auf Erden entbrennen, desto mehr werden die Gläubigen zu der Kraft und dem Zeugenmut des Märtyrerglaubens emporgetragen, gemäß der Parole der Trostschrift der Bibel für diese Zeit: „Hie ist Glaube und Geduld der Heiligen". Die dem Ende entgegengehende Weltentwicklung wird so mehr und mehr von dem Gesetz regiert: „Wer böse ist, der sei immerhin böse, und wer unrein ist, sei immerhin unrein; aber wer fromm ist, sei immerhin fromm, und wer heilig ist, sei immerhin heilig" (Off. 22, 21.). Demgemäß gestaltet sich denn dieser Prozeß der Ausreifung selbst so, daß das Gute sich immer mehr zum Glauben an Christum ausgestaltet, was die Ausbreitung des Evangeliums über die ganze Welt voraussetzt (Matth. 24, 14.), und daß dieser Glaube im einzelnen und im Gesamtleben der Gemeinde hinangeführt wird zur Einigkeit des Glaubens, zur vollbewußten, mannhaften Reife der Erkenntnis des Sohnes Gottes (Eph. 4, 13.). Damit ist auch gegeben die volle Hineingestaltung in das Bild Christi (ebendaselbst und Röm. 8, 29.), die Reinheit des Herzens und die Makellosigkeit des Wandels (Eph. 5, 27. 2 Kor. 11, 2.) und die innige Liebeseinheit mit den Gliedern am Leibe Christi wie mit dem Vater und dem Sohne (Joh. 17, 21.). Die beiden letzteren vollenden sich miteinander; denn je näher die Radien dem Zentrum kommen, desto mehr nähern sie

sich auch unter einander. Daß nun auf Erden wohl eine relative Vollkommenheit möglich ist, gilt in der Schrift als Voraussetzung (z. B. 1 Kor. 2, 6. Phil. 3, 15. Hebr. 5, 14.); aber ebenso auch, daß eine Vollkommenheit im Sinne der Sündlosigkeit in der irdischen Entwicklung nicht erreichbar ist (vgl. 1 Joh. 1, 8—10. mit 1 Kor. 13, 12.). Wann und wie es zu dieser kommt, ist nicht angedeutet. Es fragt sich, ob sie überhaupt eintritt ohne einen letzten eingreifenden entsündigenden Akt Gottes und Christi, dem es vorbehalten bleibt, seine Gemeinde sich rein zur Seite zu stellen (Eph. 5, 27.). Aber daß es zu jenem Ziele kommen wird, ist nicht nur ein unerläßliches Postulat des Glaubens, sondern auch eine bestimmte Verheißung (1 Kor. 1, 8. Phil. 1, 6. 1 Theß. 5, 24.). Im Bilde zu reden, wir sehen die Linien der Entwicklung im Guten einem Punkt zu konvergieren, der sich unserem Blick entzieht: aber wir wissen, es gibt einen Punkt, in dem sie sich erreichen. So viel ist jedenfalls dabei auch klar, daß der einzelne Gläubige und die Gemeinde ohne einander nicht vollendet werden können. Im Reiche Gottes muß, was die Vollendung betrifft, eines auf das andere warten (vgl. Hebr. 11, 40.). — Hand in Hand mit der Ausreifung des Guten geht die Ausreifung des Bösen. Es wird mehr und mehr zum System, es nimmt, mit Bengel zu reden, eine „Kunstform" an. Das natürliche, alte, sündige Leben in seiner Entgegenstellung gegen das geistesmächtige Anunskommen der Gnade Christi, wie die Abweichung im Gnadenstand, wo sie sich zum förmlichen letalen Abfall gestaltet, steigert sich zu der Lästerung des h. Geistes. Und im Gesamtleben der Welt und der Gemeinde Christi steigt das Böse, sich vollendend, hinan zu dem Massenunglauben und Massenabfall der antichristischen Zeit. Je näher dem Ende zu, desto mehr gehen hienach die Entwicklungslinien des alten sündlichen und des neuen Lebens auseinander.

Es ist nur eine Vollendung dieses Prozesses, wenn — womit wir zu der **äußeren Vollendung** kommen — im Weltgericht die Scheidung auch zu einer äußerlichen wird. Die entgegengesetzten Prinzipien haben sich ausgelebt und ausgewirkt, die Bahn ihrer Entwicklung ist bis ans Ende durchlaufen. Nun wird ihnen endgiltig ihr Recht. Der Weltrichter ist Christus, der Erlöser. Dem-

gemäß ergeht das Gericht eben nach der Stellung eines jeden zu Jesu und seiner Erlösung, in welcher Richtung auch schon die Ausreifung des Guten und Bösen erfolgte. Und da er auch der Vermittler der Weltschöpfung und des Weltbestandes ist, so ist damit gegeben, daß was schließlich wider ihn Stellung nimmt, aus der Schöpfung hinausgethan und diese in den Stand der vollkommenen Erlösung vom Bösen erhoben wird.

Das erste Moment im Weltgericht, wodurch es sich schon als äußere Vollendung darstellt und die Überwindung des Dualismus zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt einleitet, ist die Enthüllung. Zwar ist schon die Auferstehung der Toten, welche dem Weltgericht vorausgeht, wie sie die Kluft zwischen diesen beiden Welten überbrückt, so auch eine solche Enthüllung. Im Weltgericht aber vollzieht sich dieselbe vollkommen. Es ist eine völlige Herausstellung des seither verborgen gewesenen Inneren und seine Hineinstellung in das Licht von Christi Wort und Bild, der maßgebenden Norm der Beurteilung. Wir müssen offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi. Was die wahre innere Lebensgestalt eines jeden ist, was er an ewigem Gehalt aus Christo hat oder nicht, wird offenkundig ans Licht gestellt. Das was diesen Gehalt erlog, wird in seiner Leerheit entlarvt, was ihn ungekannt in sich trug, kommt zur öffentlichen Anerkennung. — Das andere Moment ist die Scheidung. Es wird nun auseinandergethan, was nicht zusammengehört. Die Sünde wird aus dem neuen Leben ganz abgethan und dem Zusammensein mit ihm entnommen. Und ebenso wird aus dem alten sündlichen Leben alles weggenommen, was noch seither von edleren Regungen im Zusammenhang mit Gottes Treue und Gnade gegen die Sünderwelt wirksam war, und die Kinder des Reichs werden dem Zusammensein mit jenem entrückt. — Damit wird — und dies ist das dritte Moment des Gerichts, die Entscheidung — das Böse „ganz in die grausige Existenz hineinbeschlossen, die es aus sich gemacht“ (Hoffmann). Es wird jetzt und zwar endgiltig in die Verdammnis hineinbeschlossen, die ihm als frechem Eindringling in die Schöpfung gebührt. „Der Sünder müsse ein Ende werden auf Erden“ — das ist in dem Psalm, der die Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung preist, der Schlußseufzer, durch dessen düstere Enge hindurch er sich den Weg bahnt zu dem lichten, vollen Schlußakkord des Lobes Gottes (Ps. 104, 35.).

Das Gute muß einmal in dieser Welt siegen, so gewiß es durch die göttliche Weltschöpfung zur Grundordnung und Grundbestimmung der Welt geworden ist. Dieser Sieg und der volle, ungetrübte Genuß des ewigen Lebens ist das endgiltige Los des Guten.

Ist damit die Auseinandersetzung im endgiltigen Sinn geschehen, ist schließlich zusammengekommen, was zusammengehört, und jedem sein Recht geworden, ist das alte, natürliche Leben nach Ausstoßung des Todes in der Auferstehung und nach Abthuung seiner Ursache, der Sünde, im Weltgericht gereinigt und für das völlige, ungetrübte Eingehen des neuen Lebens in dasselbe bereitet, so kann nun die innige Vermählung zwischen Gnade und Natur, zwischen Geist und Leib, zwischen Gott und der vollendeten Schöpfung erfolgen. Vorstufen aber für diese Vermählung sind schon das Hinüberkommen der vollendeten Gläubigen in das Reich Christi nach dem Tod (2 Tim. 4, 18. Phil. 1, 23.), andererseits die Wiederkunft Christi zum Weltgericht mit der Auferweckung der Toten, d. h. der Vereinigung der heimgegangenen Seelen mit ihrer erneuerten Leiblichkeit, und der Verwandlung der überlebenden Gläubigen, was alles bereits eine Überbrückung der Kluft zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt ist. Vollendet wird sie aber erst in der Palingenesie, der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in dem Herniedersteigen des himmlischen Jerusalems auf die neue Erde und dem Wohnungnehmen Gottes inmitten seiner vollendeten Kreatur. Hier werden in Wahrheit alle Parallelen, die uns seither beschäftigt haben, Christus und die gläubige Menschheit, der einzelne Gläubige und die Gemeinde, die Natur und die Gnade, Himmel und Erde, Gott und Christus, Gott und die Welt, wie zwei gewaltige Pfeiler durch einen Bogen zusammengeschlossen, der hoch über ihnen sich schwingt und über dem die strahlende Inschrift leuchtet: „Gott alles in allem“ (1 Kor. 15, 28.).[1]

Wie diese Parallelen in dem Ganzen des Systems sich ausnehmen, ist aus der Glaubenslehre des Verfassers[2] zu ersehen, auf welche er hiemit hinzuweisen sich erlaubt.

[1] In schematischer Übersicht gestaltet sich die Parallele folgendermaßen: s. S. 325.

[2] Die christliche Glaubenslehre als Grundlage der christlichen Weltanschauung in 2 Bänden. 2. Aufl. Basel, Detloff 8 M.

Theologische Studien

aus Württemberg.

Unter Mitwirkung
von
Hofprediger Dr. ph. **Braun** in Stuttgart,
Diakonus Lic. th. **Kirn** in Besigheim, Diakonus **Knapp** in Tuttlingen,
Professor Dr. ph. Lic. th. **Nestle** in Ulm

herausgegeben
von

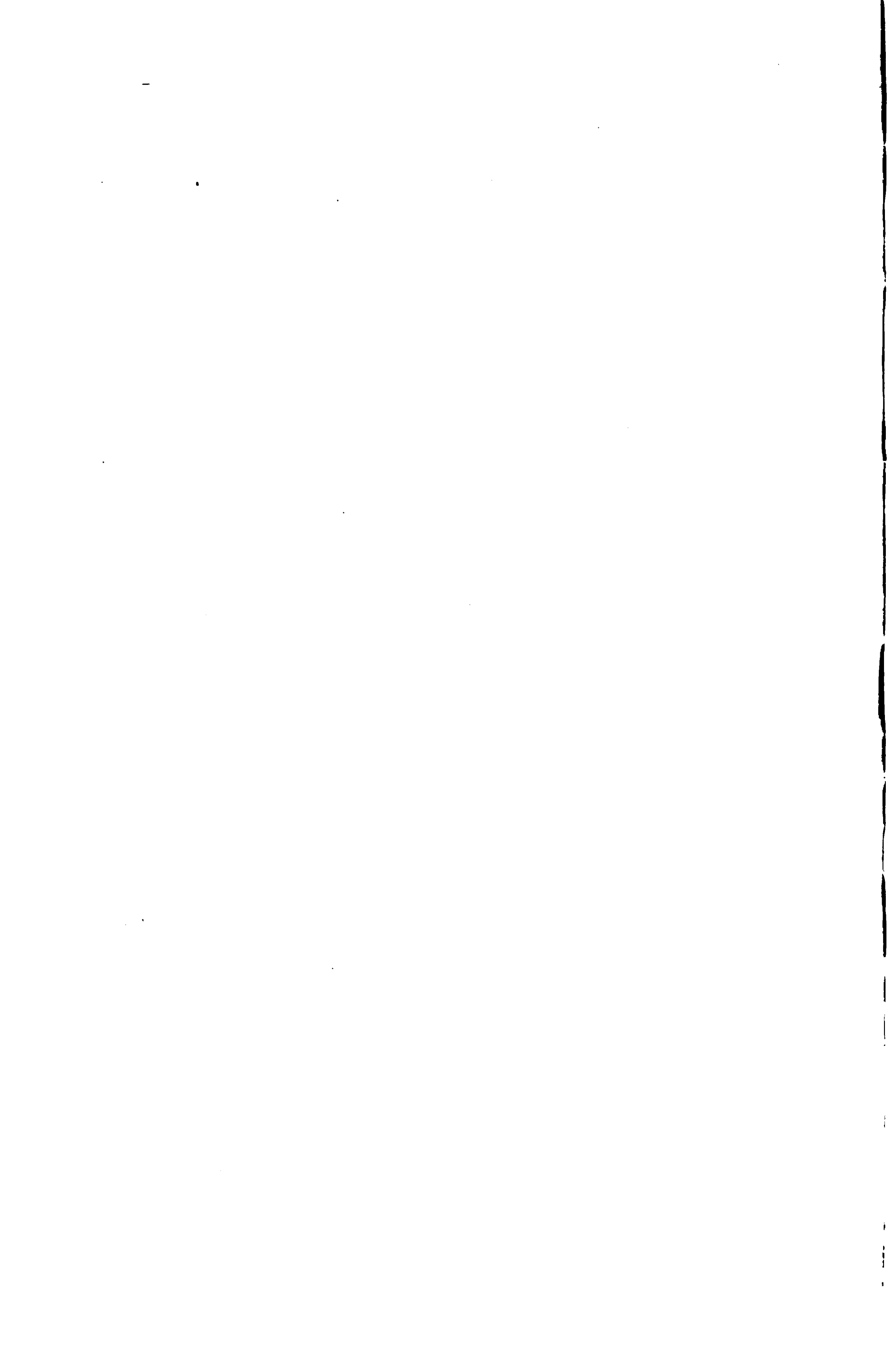
Theodor Hermann, Diaconus in Schwenningen, Lic. th. **Paul Zeller,** Diaconus in Waiblingen.

IX. Jahrgang 1888.



Ludwigsburg.
Ad. Neubert'sche Buchhandlung (J. Aigner).
1888.

Inhalts-Verzeichnis.



J. Andreä's Wirksamkeit in Sachen der Reichsstadt Memmingen.[1]

Von F. Braun, Pfarrer in Memmingen.

Der Rat zu Memmingen legte im Jahr 1572 den Mitgliedern seines Ministeriums in Stadt und Land ein „Bekenntnis" zur Unterschrift vor, dessen Spitze gegen etliche Prediger gerichtet war, die im Verdacht zwinglischer Abendmahlslehre standen. „Wir disputieren nicht, heißt es in dem Bekenntnis, von der Weise, Maß und Gestalt der Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi, sondern lehren und vermahnen, den Worten einfältig zu glauben mit klarer Bedingung, daß wir den Leib Christi nicht essen wie die Capernaiten gedachten, daß wir denselben mit den Zähnen zerreißen und zu Stücke machen, sondern wir essen ihn übernatürlicher, unerforschlicher, unbegreiflicher und himmlischer Weise. Doch bekennen wir, daß der wahrhaftige, wesentliche und natürliche Leib unsers Herrn Jesu Christi, auf Erden gegenwärtig und nicht abwesend, werde in, mit und unter dem Brod und Wein mit der Hand des Priesters unsichtlich gegeben und von uns mit dem Mund unempfindlich gegessen, getrunken und empfangen". Diese Fassung war keineswegs neu, sondern der Wittenbergischen Konkordie entnommen, jener Vereinigungsformel, durch welche Memmingen mit den übrigen oberländischen Städten erst ganz in die Gemeinschaft des lutherischen Bekenntnisses getreten war.

Drei Landpfarrer verweigerten die Unterschrift und kamen vom

[1] Der folgenden Darstellung sind, wo nicht ausdrücklich andere Quellen genannt werden, ausschließlich die Akten des Stadtarchivs und der Registratur des K. Dekanats Memmingen zugrunde gelegt.

Amt. Der vierte, ein begabter jüngerer Prediger in der Stadt, schien sich unterwerfen zu wollen. Dieser, M. Eusebius Kleber, hatte zuerst bedingterweise, und als dies nicht angenommen wurde, übereinstimmend mit seinen Amtsbrüdern unterschrieben; aber diese bemerkten, und er gestand es später, daß er dabei tief ergriffen war und am ganzen Leibe zitterte. Auch hat er später empfunden, daß er nicht recht gethan; doch war es nicht ein Verkauf der Überzeugung um den Preis einer Pfründe. Sonst hätte er forthin schweigen müssen; und er hat so wenig geschwiegen, daß er ein Jahr hernach doch vom Amte kam. Aber er glaubte, mit seiner theologischen Lehrmeinung auf dem Boden der lutherischen Bekenntnisse Raum zu haben und hoffte, eine bessere Überzeugung geltend machen zu können gegen eine Substruktion der lutherischen Abendmahlslehre, der er jede Berechtigung absprach. Dann durfte er schon seine Gegner nicht allein reden lassen. Denn diese, zuvörderst der begabte und energische David Künlin (Cunileus), brachten auf der Kanzel die lutherische Lehrfassung zum schroffsten Ausdruck. Ein paar Wochen nach der Unterzeichnung predigte Kleber von einer dreifachen Nießung des Sakraments, einer leiblichen, geistlichen und sakramentlichen, und wurde deshalb im Konvent zur Rede gestellt. Es half nichts, daß er sagte, Christus gebe und wirke im Brod des Abendmahls etwas, das er sonst, ohne dasselbe, nicht wirke; und er werde auf eine solche Gestalt im Brod gegeben, wie er ohne das Brod nicht gegeben werde. Das war den Lutheranern zu wenig, und daß er mit einer wohlverstandenen Anspielung auf Luthers Abendmahlslied „Jesus Christus unser Heiland" den Ausdruck „verborgen im Brod so klein" als ungereimt und gotteslästerlich rügte, war ihnen zu viel. Es begann ein Kanzelgezänk, bei dem es auf beiden Seiten an Verdächtigungen und Schimpfereien nicht fehlte. Eine dieser Predigten Klebers über die beiden Naturen in Christo bekam der zu einer Gastpredigt eingeladene — nicht zur Bekämpfung Klebers herbeigerufene — Dr. Georg Senger von Ulm zu hören, derselbe, dem man September 1572 das oben besprochene Bekenntnis zur Begutachtung mitgeteilt hatte. Derselbe sah durch Klebers Predigt seinen eigenen Lehrstandpunkt angegriffen, und predigte nun — 18. Juni 1573 —, wie er Kleber zuvor mitteilte, über denselben

Gegenstand — „herrlich", wie die Memminger Prediger urteilten, „edel, köstlich, gulden und gut" im „mittleren Teil", wie Kleber meinte, während der erste und dritte der heil. Schrift und den geistreichen Vätern nicht gemäß gewesen sei. Gleich nach der Predigt stellte Kleber den Gegner noch in der Kirche zur Rede: Nicht allein von wegen alter Kundschaft — sie waren in Tübingen Studiengenossen gewesen —, sondern vielmehr aus Trieb seines Amts und Gewissens könne er nicht umgehen, alles andere hintan gesetzt, allein deshalb ihn zu befragen, weil er die Obrigkeit so ernstlich ermahnt habe, die falsarios auszurotten, wer dieselben seien; er solle sie ihm nennen, so sei er Amts halber schuldig denselben zu wehren. Senger wich aus: er habe insgemein und in genere alle Obrigkeiten ermahnt. Kleber erwiderte: „Wer insgemein redet, schließt die sonderen nicht aus". „Ich aber wollte doch dazumal — so schließt er die Erzählung dieser Begegnung, die er in seiner nächsten Predigt der Gemeinde auftischte — nicht mehr vergeblich mit ihm reden, sondern redete ihn vielmehr also an, und das mit sanftmütigem, ungefälschtem Herzen und Geberden: „Ich verzeih Euch von Herzen, mit Mund und mit Hand, daß Ihr eine ehrsame Obrigkeit allhier wider mich verhetzt, auch wohl verdiente Männer geschmitzt und geschmäht habt". Verstummt und ergrimmt sei Senger von ihm gegangen. Drei Tage später, in der Abendpredigt am 21. Juni, bot Kleber alles auf, nicht ohne hämische Ausfälle und mit gelehrtem Beiwerk aus den Kirchenvätern Senger zu widerlegen, der sich unterstanden habe, zu erweisen, daß die Werke der Allmächtigkeit und Majestät Gottes geschehen und verrichtet werden durch die Menschheit, daß er auch nach derselben allenthalben gegenwärtig sei und doch ein wahrer Mensch bleibe. Und wie denn der neue Doktor[1] das gemeine Volk also betäuben und bethören dürfe, er sei bei den einfältigen Worten des Herrn geblieben, so er doch denselben mehr Zusatz thue denn die Zwinglianer und Calvinisten selbst. Denn sollen die Worte „das ist mein Leib" nicht ausgelegt werden, warum man sie dann so auslege: „Du sollst glauben, daß der wahrhafte,

[1] Er war es erst seit 24. September 1572. Crusius, Schwäb. Chron. II, 327.

natürliche, wesentliche Leib ꝛc. gegeben werde", wie es im neuen Bekenntnis heiße? Senger habe wohlverdiente Männer falsarii genannt, namentlich Zwingli. Aber der sei es so wenig als Calvin, Blaurer, Butzer, Gervasius Schuler, Bartholomäus Bertlin und er selbst. Kleber schloß mit der Mahnung an die Obrigkeit, dergleichen nicht mehr geschehen zu lassen und zu verhüten, daß sie unschuldig Blut auf sich lade und meine, sie thue Gott einen Dienst daran. Er bekenne sich zur Augsburgischen Konfession sowie zur Tetrapolitana, und sei bereit, wenn er eines Irrtums in Lehre und Leben überwiesen werde, sich schuldig zu geben.

Es ist kein Wunder, daß diese ohne Zweifel kraft- und gehaltvolle Predigt zunächst seine Amtsgenossen gewaltig aufregte. Auch abgesehen von der Lehrverschiedenheit und der Verdächtigung ihrer Personen als blutdürstiger Ketzerrichter hatte sie ihr bedenkliches. Denn indem Kleber auf die Tetrapolitana zurückgriff und für seine Lehre das Recht der Geschichte in Anspruch nahm, rüttelte er an dem rechtlichen Bekenntnisstand der Stadt. Ob nun Schuler und Bertlin lutherisch gesinnt gewesen waren oder nicht — jedenfalls hatte der erstere namens der Stadt die Wittenberger Konkordie unterzeichnet, und unter dem letzteren Oberpfarrer war die Stadt als lutherische in den Augsburger Religionsfrieden aufgenommen. 1561 hatte der Rat die Naumburger Deklaration angenommen, und 1569 (12. April) die Geistlichkeit Andreä's 5 Artikel unterzeichnet. Das wurde von den Predigern Michel, Künlin und Laminit in dem Gutachten geltend gemacht, welches sie dem Rat über Klebers Predigt einreichten. Sofort am 22. nemlich hatten sie beim Rat geklagt und dieser zunächst das Konzept der angegriffenen Predigt abverlangt, beiden Teilen aber bis auf weiteres Schweigen auferlegt. Die Erbitterung war aber zu groß, als daß die Gegner dies über sich gebracht hätten. Dafür und daß sie eigenmächtig, nur mit Vorwissen des Bürgermeisters, den Kleber von der Sakramentsverwaltung ausgeschlossen hatten, erhielten sie einen Verweis; ihrer Erinnerung, sie könnten die fernere Duldung Klebers im Amt vor den Konfessionsverwandten und benachbarten Theologen nicht verantworten, setzte der Rat die Versicherung entgegen, er werde das Nötige vorzukehren nicht versäumen.

In der That hatten die Memminger Vorgänge schon in der

Umgegend Aufsehen zu erregen angefangen. Am selben Tag, wo die Prediger obigen Ratsbescheid erhielten, — 3. Juli — lief ein Schreiben aus Biberach ein, das, wenn auch vielleicht mehr persönlichen Motiven als reinem Interesse an der Sache entsprungen, doch die Besorgnisse der lutherischen Prediger bestätigt.

„Edle, ehrenfeste ꝛc.

Wiewohl mir unverborgen, sich fremder Sachen ohne vorgehend beschehenes Ersuchen oder Ansprechen, hierin was zu präscribieren, fürzugreifen noch zu consulieren oder ratsam Bedenken zu stellen, anzunehmen oder zu unterfahen in viel Weg bedenklich sein, auch übel gedeutet möge werden, jedoch dieweil allweg klagende, mitleidige und bittende Schriften oder Schreiben von manniglich hochverständigen freundlich, wol und christlich auf- und angenommen worden, so ist an E. Herrlichkeit und Gunst mein demütig Begehren, diese meine christgutherzig klagende und bittende Schrift christeifriges Gemüts günstig von mir zu vermerken.

Es ist nicht allein zu Biberach, sondern an andern fürnehmen unterschiedenen Orten nicht ohne sonderes Frohlocken der Feinde des göttlichen Wortes ein gemein Geschrei erschollen, daß in Eurer weiland wol angestellten christlichen, evangelischen Kirche zu Memmingen ein junger Prediger außer dem Mittel Eurer bestellten, anwesenden Kirchendiener im Artikel vom hochwürdigen Sakrament und Abendmahl des Leibs und Bluts Jesu Christi, unsers geliebten Herrn und einigen Erlösers, wider die hellen, wahrhaftigen, unverleumbdeten Worte der Einsetzung Christi, unsers Herren, wider die christliche Augsburgische Confession und Apologie, wider den Consens der christlich Augsburgischen Confessionsverwandten, Kurfürsten, Fürsten, Städte und Stände, was widersinnige, irrige Lehre auf offener Kanzel gefährlich geführt und verteidigt, da in Eurer Stadt und Commun nicht kleine Weiterung erfolgt und zu besorgen, welches ich mit herzlichem, mitleidigem, traurigem Gemüt gehört und vernommen, E. Herrlichkeit und Gunst christliches Mitleidens klagend, auch den allmächtigen, treuen, barmherzigen Gott im Namen seines geliebten Sohnes Jesu Christi inbrünstig anrufend, daß er dieselbe als Obere, deren Prediger und ganze Commun durch seinen H. Geist als Lehrer der Wahrheit wolle in bekannter, angenommener Wahrheit eines heiligen, göttlichen Worts

zu seines göttlichen Namens wolgefälliger Ehre und deren ewigem Heil und Seligkeit anweisen, leiten, befördern und ewiglich erhalten.

Und dieweil sich die Sachen also ansehen wollen lassen, als ob dieser Prediger mit was süßen Worten ihm seiner widersinnigen, irrigen Lehr bei etlichen der Oberen und vom gemeinen Mann (dessen ich doch nicht glauben kann) sich einen Anhang gemacht und die Gemüter eingenommen habe, kann ich mit Stillschweigen nicht umgehen, was sich in der Stadt Straßburg anno 63 zutragen, und wie aus Anschickung des Allmächtigen durch eines Ehrbaren Rats daselbsten hochgepflegte Beratschlagung die Sach wol hin- und abgelegt worden. Denn anno 63 hat sich von unruhigen Köpfen zwischen den professoribus scholae und pastoribus ecclesiae zu Straßburg neben andere auch de coena Domini Spaltung und Zweiung zugetragen und begeben. Da haben der Magistrat, damit nicht Affect und gefaßter Widerwille auf beiden Parteien zu Abbruch und Vernachteilung der ewigen, göttlichen Wahrheit in decidendo et judicando etwas als in eigener Sache fürnehmen, schließen oder ordnen möchte, ganz vernünftig und weislich die strittige Sache an beide fürstliche Häuser, Württemberg und Zweibrücken, und die Stadt Basel langen lassen, und von beiden christlichen Fürsten, auch der Stadt Basel soviel Gnaden, günstigen, christlichen, nachbarlichen Willen im Werk befunden, daß durch hiezu verordnete legatos, Theologos und politische Rät, nemlich Doctorem Jacobum Andreae, Probst und Kanzler zu Tübingen, M. Cumannum Flinsbachium, superintendentem Bipontinum, D. Simonem Sultzerum, M. Ulricum Coccium, Theologos Basilienses, und dann Daniel von Renchen, Doctorn Chilian Bertschen als würtembergisch politische Rät, auch Wolf von Rötterin und Licentiat Heinrich Swetlin, pfalzgräfisch Zweibrückische politische Rät, der fürgefallene Streit, Gezänk und Misverstand mit zeitigem Rat vermittelt, göttlicher Gnade dermaßen hin und abgelegt, und eine solche Concordie fürgenommen und ins Werk gericht, dadurch allerlei sorgliche Weiterung verhütet, die geärgerte, betrübte Kirche befriedigt, zur Ruhe gebracht, auch der ewigen, göttlichen Wahrheit und reiner Lehr des heiligen Evangelii nichts benommen noch abgebrochen worden.

Welcher casus darum von mir hie kürzlich erzählt, daß sich

eine christliche, verständige Herrschaft zu begebenem, gleich ärgerlichem Fall in deren von Straßburg exemplo (denen doch in und außer dem Rat an hochverständigen, fürbündigen, gelehrten eigenen Leuten nichts in Mangel steht) löblich und vernünftig haben zu bespiegeln.

Nun haben E. Herrlichkeit und Gunst Ihrem habenden hohen Verstand und von Gott begabtem christlichen Eifer nach wol und umsichtiglich zu erwägen und zu bedenken, erstlich, daß die christlich augsburgische Confession anno 30 Carolo V. übergeben, sammt angehängter Apologia, zu Naumburg anno 62 [sic] von Kur- und Fürsten von neuen Dingen, auch auf Ihr Kurfürstl. Gnaden erfolgt Begehren von andern Ständen und den ehrbaren Städten, im hochlöbl. schwäbischen Reichskreis gelegen, unterschrieben, ist und soll ein norma und regula sein, darnach vom h. Abendmahl und allen andern Artikeln aus dem reinen, unverfälschten Wort Gottes zu lehren, zu predigen und zu glauben:

Zum andern, daß allein die christlich Augsburgisch Confession neben dem Pabsttum in dem hochverpönten, immer ewig währenden Religionsfrieden anno 55 incorporiert, auf- und angenommen und alle andre Religionen oder Sekten von und aus ermeldtem Religionsfrieden excludiert und gänzlich ausgeschlossen. Wer und welche Herrschaft sich der Sacramentierer Sect unterziehen oder annehmen, die täte sich de facto von der Augsburgischen Confession und dem aufgerichten Religionsfrieden absondern und würde der Neuerung, Sonderung, Trennung und Zerrüttung bei der Kaiserl. Majestät, auch allen und jeden der augsburg. Confession Zuverwandten, hoch- und niederen Ständen keine rechtmäßige Entschuldigung nicht dartun können, auch kein Lob und schlecht politisch Vertrauen bekriegen, große Ärgernus anrichten und den Feinden des göttlichen Worts noch mehr das heilige, unschuldige Evangelium zu lästern und calumnieren Ursach geben.

Zum dritten: obgleich wol anfangs der reformierten Religion zwischen den oberländischen Städten und Herr D. Luthero seliger Gedächtnus was Ungleichheit betreffend den Artikel vom h. Abendmahl fürgefallen, so ist solche Ungleichheit anno 36 zu Wittemberg, dahin dann die ehrbare Städt Straßburg, Eßlingen, Augsburg, Ulm, Memmingen, Frankfurt, Surfeldt, Reutlingen ihre Prediger

und theologos abgefertigt, durch eine christliche, freundliche Collation verglichen und eine Concordia vom rechten, wahren und gschriftlichen Verstand der Worte im h. Abendmahl unsers Herrn Jesu Christi getroffen, gemacht, bestätigt und von oberländischen und wittenbergischen Theologen bewilligt und mit eigenen Händen unterschrieben worden, inmaßen denn von wegen der Kirch zu Memmingen Herr M. Gervasius Schuler selig unterschrieben.

Formalia verba: „Von dem h. Abendmahl. Sie bekennen laut der Worte Irenaei, daß in diesem h. Sakrament zwei Dinge sind, ein himmlisches und ein irdisches; demnach halten und lehren sie, daß mit dem Brod und mit dem Wein wahrhaftig und wesentlich zugegen sei, dargereicht und empfangen werde der Leib und das Blut Christi".

Für das vierte, so soll ein junger Prediger die sacramentierisch irrig Sect nicht ohne große, gefährliche Ärgernus einführen wollen, sonsten alle andre Prediger zu Memmingen in Stadt und auf dem Land (Gott dem Allmächtigen sei ewig Lob und Dank) in einem rechten, göttlichen, wahrhaftigen Consens einhellig und einträchtig. Hat sich derhalben ein jeder, wer der sei, der die edle, wolangestellte christliche Kirch zu Memmingen betrübt, irr macht und verärgert, zu erinnern der ernstlichen Commination unsers Heilands Matth. 18: Wehe dem Menschen, durch welchen Ärgernis kommt, und S. Pauli Gal. 5: Wer euch aber irr macht, der wird sein Urteil tragen, er sei wer er wolle.

Hierum in Ansehen oberzählter Ursachen so gelangt an E. Herrlichkeit und Gunst mein ganz demütig, christlich Bitt und Begehren, die wolle dies mein einfältig, wolmeinends Schreiben (drin ich Euch als die Hochverständigen nicht begehr noch auch kann lehren, viel weniger consulieren oder fürgreifen, sondern aus Eingebung Gottes, Heil. Geists, mitleidigs, christliches Gemüts zu klagen und beten bin getrieben worden) von mir gnädig, günstig und christlich als vor dem Angesicht Gottes auf- und annehmen, und in Betrachtung der Ehren göttliches Namens, Eurer und Eurer Gemein, Unterthanen und Bürgerschaft ewigen Heils und Seligkeit, auch der unvermeidlichen Rechenschaft, die männiglich am jüngsten Tag geben und ausstehen muß, über das Erhaltung des guten, ehrlichen Namens Eurer löbl. Stadt Memmingen bei allen und jeden unser wahren

Religion zugetanen hoch und nieder Stehenden ob und bei der christlichen Augsburgischen Confession und reiner Lehr des göttlichen Worts, ohn Vermengung irrischer, sektischer Lehren, christlich beständig nach derselben äußersten Vermögen halten und verbleiben, wie denn bisher Gottlob geschehen und ungezweifelt an derselben Beförderung nicht, auch furohin, mangeln noch erwinden lassen werden 2c. Biberach, den letzten Monatstag Junii 1573.

E. H. 2c.

Conradus Wolff Platz,

Heiliger göttlicher Gschrift Doctor und Prediger zu Biberach."

Wir haben dieses Schreiben aus dem Original hier eingerückt, weil es die Stimmung in den benachbarten lutherischen Kirchengebieten kennzeichnet, hauptsächlich aber weil es die politische Tragweite der in Rede stehenden Händel darlegt. Auf die Entschließungen des Rats hat es keinen Einfluß geübt. Derselbe konnte dem freundlichen Dank, womit er am 6. antwortete, die Versicherung beifügen, er wisse sich des Anfangs der Augsburgischen Confession und aller seitdem darauf gefolgten Collationen und Vergleichungen wohl zu erinnern und habe auch schon Vorkehrungen getroffen, den erregten Spahn hinzulegen.

Schon am 2. nemlich war ein reitender Bote mit zwei Schreiben nach Tübingen und Stuttgart abgefertigt worden. Herzog Ludwig wurde gebeten, wie vorher in andern der Stadt „zugestandenen Sachen" sich gnädig zu erzeigen und dem Doktor Andreä, als zu welchem man „ein sonder gut Vertrauen trage", oder wenn derselbe verhindert wäre, einem andern „gelehrten, friedliebenden und schiedlichen Theologen" zu vergönnen, daß er sich nach Memmingen begebe. Eine Abschrift dieses Gesuchs erhielt Andreä mit der Bitte, falls der Urlaub gewährt werde, mit dem reitenden Diener auf der Stadt Rossen sich unverzüglich nach Memmingen zu verfügen und bei der Stadt Bürger und Gastgeber zum goldenen Hirsch auf dem Platz oder Markt Herberg zu nehmen. Andreä kam auch schon an dem Tage selber an, an welchem — 9. Juni — die Zusage von Stuttgart einlief[1]: in Abwesenheit des Fürsten

[1] Fürstl. Würtemb. Landhofmeister, Kanzler und Räte zu Stuttgarten an den Rat zu M. 5. Juli 1575; Original.

habe es bedenklich fallen wollen, den schwer abkömmlichen Andreä zu beurlauben. Doch in Anbetracht, daß das Werk wichtig und die wahre, christliche und allein seligmachende Religion betreffe und dem Schreiben der Stadt zufolge keinen Verzug leiden möge, auch unzweifelhaft der Fürst in solchem und anderm die Stadt nicht verlassen würde, habe man gestattet, daß der Probst sofort reise.

Andreä brachte seinen Sohn mit und fand denselben geeignet, mit dem Stadtschreiber zusammen das Protokoll zu führen, nachdem der Rat in die Vornahme eines Gesprächs gewilligt hatte. Zunächst nemlich hatte der Rat dem Probst zwei Predigten — die Kleber'sche vom 21. Juni und die seines Gegenteils, jedenfalls die Senger'sche — vorgelegt und ein Bedenken darüber gewünscht. Andreä fand es geeigneter, „unvermeldet einiger zwischen den Kirchendienern und andern verlaufenen Handlung und Predigten ein freundliches Gespräch mit Kleber vor dem Rat anzustellen". Wenn er sich dadurch die Unbefangenheit seines Urteils wahren wollte, so hatte er zugleich den Vorteil, daß auch Kleber ihm gegenübertreten mußte, ohne irgendwie vorbereitet oder beeinflußt zu sein. Denn er erfuhr nicht eher davon, als bis er — Samstag 11. Juli — vorgeladen wurde. Er beklagte sich später darüber, seine Frau habe ihn erst mit großem Schrecken aus einem fremden Haus holen müssen, um sofort vor dem Rat und Ministerium zu erscheinen; er habe sich des Probsts so wenig versehen als des Pabsts zu Rom.

Es war ein wohlbekannter Lehrer, dem jetzt der jüngere Mann die Hand zum Gruße bot, und vor dem er die von früh an betretenen Eigenwege rechtfertigen wollte. Von Jugend auf, wie er selbst erzählt, nach dem Butzer'schen Katechismus unterrichtet, hatte Kleber mit 16 Jahren — 1543 geboren — die Universität Tübingen bezogen und vorzugsweise dem Studium der h. Schrift sich gewidmet. Bald fing er an, sich über die neue Lehre von der Allenthalbenheit zu entsetzen, hatte dessen gegen vertraute Freunde auch kein Hehl und ließ sich darüber in Disputationen ein. Seine discipuli, die Freyburger — Söhne eines damals blühenden Memminger Patriziergeschlechts — schalten ihn im Schimpf und Ernst kalvinisch und zwinglisch, dies auch darum, weil er neben der Schrift sich vorzugsweise in Calvin's institutio und Bullingers

Dekaden vertiefte. Wenn er dann in den Kollegien bei Heerbrand und Schnepf von Andreä's Ubiquitätslehre hörte, war es ihm, als hörte er „Memmingische Mucken und Maikäfer um die Ohren brausen". Weil er wußte, daß an der Wittenberger Fakultät ein andrer Wind wehe, und angeblich um Hebräisch besser zu lernen als man das in Tübingen könne, bat er den Rat, dessen Stipendiat er war, ihn dahin gehen zu lassen[1]. Es wurde ihm abgeschlagen, weil Wittenberg im Verdacht des Zwinglianismus stand und erst ‚ex intercessione D. Nicolai Varnbuleri' — er wird noch wiederholt begegnen — bis Sommer 1566 gewährt. Seitdem stand er im Dienst seiner Vaterstadt; und wenn er von seiner beim Amtsantritt eingereichten, vorsichtig gefaßten, aber gut lutherisch lautenden „Konfession" mehr und mehr abgewichen oder mit seinen wahren Ansichten herausgetreten war, so hatte er nur „Anlaß und Gelegenheit brauchen wollen, desto klarer von der Wahrheit weiter zu predigen".

Von alledem erfuhr Andreä, wie man sich denken kann, auch ohne offiziellen Vorbericht soviel, daß er wußte, wie er seinen Gegner zu nehmen hatte.

Bürgermeister Melchior Stebenhaber eröffnete das Colloquium[2]. Es sei vereinbart, „die Väter und alle andern Personen hintangesetzt", nur die Schrift zugrunde zu legen; hitzige Reden seien zu verhüten. Allen Zuhörern war strenge Geheimhaltung zur Pflicht gemacht, bis Zeit und Gelegenheit komme, zu reden. Sofort wandte sich Andreä an die „Kirchendiener": „Lieben Brüder, wie der Herr Bürgermeister vermeldet, also ist die Sache beschaffen, und sind wir zusammen kommen, daß wir uns fürnehmlich zweier Ding befleißigen, erstlich der Wahrheit göttliches Worts, zum zweiten Friede und Einigkeit. Wollen nicht gedenken, was sich hievor zwischen euch zugetragen, es wäre der beschehenen Predigten

---

[1] Tubing. prid. Cal. Jul. 1564.

[2] Wie schon bemerkt, wurde das Protokoll doppelt geführt. Die beiden Niederschriften stimmen natürlich nicht durchweg überein; doch wurde sofort „aus den ersten bei dem Gespräch gehaltenen Protokollen ein einiges Corpus aufs getreulichest zusammengezogen und kolligiert". Dieses — 25 Bll. fol. — ist hier mit einigen Abstrichen mitgeteilt.

oder anders halben, sondern erkundigen, ob M. Kleberus und wir eins Glaubens seien. Denn ich bekenne mich zu euch wie jetzt viel Jahr her. Und damit die Sach wohl verrichtet werde, wollen wir allein die einfältige Wahrheit suchen. Ich verhoff mich, meine günstige Herren und ihr Kirchendiener seien mit einem Vaterunser heraufkommen, und ich hab das Meine auch dazu gethan, der tröstlichen Zuversicht, Gott der Herr werde hiezu sein Gedeihen geben. Wollens also im Namen Gottes anfahen.

Soviel ich verstehe, ist es zu thun um zwei Artikel: der erst vom h. Abendmahl, der zweite von der Person Christi. Denn von den Worten des h. Abendmahls ist man kommen in die Disputation von der Person Christi.

Vom h. Abendmahl haben wir klare Wort, da Christus sagt: Nehmet, esset rc. Diese Wort verstehe ich einfältig wie sie lauten, thue nichts davon noch dazu. Welcher Leib ist für uns gegeben? der wahrhaftige Leib Christi. Welches Blut ist für uns vergossen? sein wahrhaftiges Blut. Also glaube ich, daß mir Christus seinen wahrhaftigen Leib und Blut im h. Nachtmahl gebe. — M. Eusebius, was glaubt Ihr? Kleber: Ich hab bisher in meiner Kirch gelehrt und sie vermahnt, daß sie die Wort Christi sollen bleiben lassen wie sie lauten, nnd dieselben glauben, doch mit rechtem Verstand. Das Wörtlein „ist“ soll man lassen bleiben, kein anderes hineinsetzen, doch soll man nicht am Buchstaben hängen, auch nicht fleischlich oder natürlich, sondern geistlich und sakramentlich, und doch auch nicht figürlich davon halten, also daß man eine Deutelei daraus machen wollte. D. Jakob: So sind wir in dem Artikel eins: die Wort sollen verstanden werden sakramentlich, nicht bedeutlich, und das Wörtlein „ist“ soll bleiben wie es ist; allein wollt Ihr keinen groben Verstand haben. Was ist das aber? denn an den Worten müssen wir hängen, keine Silbe davon lassen.

Kleber: Die neue Konfession bleibt nicht bei den Worten, sondern setzt hinzu: „wesentlich, leiblich, natürlich rc.“ Das Braunschweigische Bekenntnis setzt noch hinzu, daß der Leib durch die Hand des Priesters gegeben werde. Ich bleibe besser bei den Worten denn sie, verstehe sie aber sakramentlich, geistlich.

D. Jakob: Der Buchstabe ist klar. Der Leib, den Christus für uns gegeben, ist wesentlich, darum ist auch der wesentlich,

der uns im h. Abendmahl gegeben wird; sonst müßten es zwei Leiber sein.

Kleber: So ist nicht der Streit, welcher Leib für uns gegeben, sondern wie derselbe empfangen und genossen werde. Ich sage: Geistlich, sakramentlich, im Glauben, nach dem inwendigen Menschen nach Joh. 6.

D. Jakob: Ich sage, er wird empfangen, wie er gegeben wird. Nun wird der Leib Christi gegeben mit dem Brod und das Blut mit dem Kelch: wie kann ich dann anders empfahen?

Kleber: Christus ist gegeben am Stamm des Kreuzes leiblich, sichtbarlich, als lang und breit er ist. Er ist aber zuvor im Abendmahl gegeben worden weit anders denn am Kreuz.

D. Jakob: So sind wir in dem eins, daß der Leib nicht auf einerlei Weise gegeben wird: am Kreuz natürlich; im Abendmahl nicht natürlich, oder doch nicht auf natürliche Weise. Modus dandi est dissimilis. Jetzt die Frage, dieweil die Weise anders: ob der Leib auch wahrhaftig und mit der That gegenwärtig, oder ob's nur eine Bedeutung, ob's res oder verba seien.

Kleber: Im Abendmahl sind nicht Schatten oder Figuren, sondern res ipsa. Wir empfahen ihn leiblich und doch nicht leiblich sondern wie in der Predigt. So frage ich, weil denn gesagt ist, daß er nicht natürlich gegeben werde, wie wird er im Brod gegeben?

D. Jakob: So frage ich jetzt weiter: Es gehen ihrer zwen zum Abendmahl, ein rechtgläubiger und ein Heuchler —: ist der Leib Christi dem Heuchler sowohl gegenwärtig als dem Gläubigen? denn empfahen und gegenwärtig sein ist zweierlei.

Kleber: Ich erklär' mich zum drittenmal: sakramentlich und geistlich. Aber Ew. Excellenz will mir nicht den Gegensatz machen.

D. Jakob: Wir haben im Abendmahl von der Gegenwärtigkeit nicht mehr als die Worte: das ist mein Leib ꝛc. Wir könnten im Abendmahl baß sagen, quid non sit, quam quomodo sit. Das ist, wir können sagen: nicht leiblich, nicht fleischlich; aber wie er gegeben werde, das können wir nicht sagen. Wie bei der Schöpfung. Wie ist Christi Leib da? Antwort: wie seine Worte lauten. Denn Ihr, Domine Magister, sagt, man soll das Wörtlein „ist“ nicht verdrehen. Wir lehren keine Weise oder Gegenwärtigkeit, die menschliche Vernunft begreifen kann.

Kleber: Ich sehe noch keinen Gegensatz. Ich hätte vermeint, weil der Leib nicht natürlich da sei, würde E. E. sagen: „übernatürlich." Ich glaube nicht, daß die Allmächtigkeit im Nachtmahl gebraucht wird wie in der Erschaffung. Es hat neulich Herr Lang allhie gepredigt und viel Wunderzeichen erzählt, zu bestätigen die Gegenwärtigkeit des Leibs Christi, sonderlich: so Christus Lazarum erweckt hab', so könne er auch das thun, und man müsse nicht denken, daß er im Brod sei wie ein Zwergle, dieweil steht: „verborgen im Brod so klein"; sondern der ganze Leib sei im Brod. Das heißt die Allmächtigkeit und Wunderzeichen misbrauchen.

D. Jakob: Daß ich das Wörtlein „übernatürlich" nicht gebraucht, ist, daß ich's mit einem Wort nicht hab' sagen wollen. Wenn ich sag: „übernatürlich", so sag' ich: nicht wie im gemeinen Lauf, sondern daß die Vernunft nicht begreifen noch aussprechen kann. Zwischen der Allmacht Gottes in der Schöpfung und im Abendmahl ist allerdings ein Unterschied: denn Christus schafft hier keinen neuen Leib wie die Papisten sagen. Daß aber Ihr sagt, Christus brauche seine Allmächtigkeit nicht im h. Abendmahl und sie gehöre nicht daher, das halte ich für ein großen Fehl. Wer der Kirche die Allmächtigkeit aus dem Abendmahl hinweg nimmt, der nimmt den Kern und läßt ihr die Schelfen.

Kleber: Die Papisten sind's nicht allein, die Gottes Allmacht mißbrauchen, da sie sagen im Büchlein stella clericorum, der Priester sei mächtiger denn Gott selber; denn Gott könne sich nicht selber schaffen. Aber Ihr mißbraucht sie auch, doch nicht wie sie. Denn es muß folgen, wenn allda ist realis coexistentia, daß es zwei Leiber seien, einer zur Rechten Gottes und einer im Brod. Die Sakramente sind Zeichen der Gnade und nicht der Allmächtigkeit, und doch nicht leere Zeichen.

D. Jakob: Jetzt werden wir befinden, wo es liegt. Es ist verglichen, daß der Leib gegenwärtig sei, der am Kreuz gegeben.

Kleber: Aber nicht secundum esse.

D. Jakob: Wir sind noch nicht soweit kommen. Wir sind aber eins worden, daß der Leib sei der am Kreuz gegebene. Wenn Christus hätte gesagt: das bedeutet meinen Leib, so wäre die Sache richtig. Wer aber die Allmächtigkeit nun von den Gnadenzeichen separiert, der nimmt das heraus, das man vornehmlich darin sucht

und nimmt dem Sakrament seine Kraft. Denn wenn einer das Sakrament empfahen will, so begehrt er nicht Brod und Wein, sondern den wahrhaftigen Leib. Und obwohl das Abendmahl in einer Stunde an vielen Orten gehalten wird als zu Rom, Jerusalem, Tübingen und Memmingen 2c., so wird doch der wahrhaftige Leib empfangen; dazu gehört Allmacht.

Kleber: Ich sage wie vor: das Wörtlein „ist" nehme ich in seinem gesunden Verstand nach der Ähnlichkeit des Glaubens. Augustin sagt: die Sakramente sind sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade Gottes, und ist also dem Wörtlein „ist" genug geschehen. Ich will nicht angesehen sein, daß ich die Allmacht Gottes verleugne, will aber die nicht anders gebrauchen denn in der Schrift befohlen ist.

D. Jakob: Die alten Lehrer lassen wir bleiben nach der Bedingung. Der Herr Magister hat nicht geantwortet mit Ja oder Nein, ob die Allmächtigkeit in den Handel vom Abendmahl gehöre oder nicht. Wir wollen nicht von dem reden, was dieser oder jener gepredigt, sondern als wenn wir zwischen Kempten und Memmingen zusammen kommen wären und einer den andern seines Glaubens befragte. Ich begehre eine ausdrückliche Antwort.

Kleber: Ich hab einen Unterschied gemacht zwischen den Wunderwerken und Sakramenten, daß es soweit von einander sei als Himmel und Erden.

D. Jakob: Haltet Ihr's für kein Wunderwerk, daß Christi Leib an soviel tausend Orten ausgeteilt wird?

Kleber: Ich halt's für ein groß Geheimnis, daß Christus soviel hungriger Seelen geistlicher Weise und im Glauben mit seinem Leib speise.

D. Jakob: Wir disputieren nicht darum. Auf die Frage: Ist das Geheimnis ein Werk der Allmächtigkeit? gebt lautere Antwort.

Kleber: Was Gestalt und wie fern braucht Gott seine Allmächtigkeit im Sakrament?

D. Jakob: Es sind zwei unterschiedliche Fragen: braucht Gott seine Allmächtigkeit? und wie? Wir müssen uns vor in einem vergleichen. Ich halte die Austeilung des Leibes nnd Blutes Christi für das größte Wunderwerk in der Christenheit, ja für das

allerhöchste Wunderwerk nach dem, daß Gottheit und Menschheit in einer Person vereinigt sind.

Kleber: Die Väter sind wohl so geistreich gewesen als andre viele Lehrer; die haben die Menschwerdung ein Geheimnis geheißen.

D. Jakob: Wir wollen vor aus der Schrift handeln nach der Bedingung. Wenn einer predigt: „das ist mein Leib“, und bestätigt's mit der Allmächtigkeit — ist das recht? darauf gebt runde Antwort!

Kleber: Ich halt' nach der Erschaffung für das größte Wunderwerk, daß sich das Unendliche mit dem Endlichen vereinbart hat; darnach die andern Wunderwerke Christi. Das aber glaube ich noch nicht, wie der Herr Doktor urgiert, ob Gott ein Wunderwerk thue im Abendmahle. Ich heiße die Sakramente lieber Gnadenzeichen, und begehre, der Herr Doktor wolle aus der Schrift beweisen, daß sie Wunderwerke seien.

D. Jakob: Ich frage, ob Ihr's nicht für ein größer Wunderwerk haltet, da Gott im h. Tauf aus einem einen neuen Menschen macht, der an allen seinen Kräften verderbet, als daß er einem Blinden die Augen aufthut?

Kleber: Ich will des Taufs geschweigen. Es ist alles Wunderwerk, was Gott thut. Aber es ist fallacia aequivocationis. Wunderwerk ein gemein Ding, als ein jedes Gräslein ist ein Wunderwerk, wiewohl wir's nicht beherzigen. Ob's aber im Abendmal ein solch Wunderwerk sei und ob Gott wirke da wie dort, das ist die Frage.

D. Jakob: Ich sage, einem Blinden die Augen aufthun sei kaum ein Schatten gegen dem Wunderwerk in der Taufe. Denn dort hat Christus nur ein Glied restituiert; in der Taufe schafft er einen neuen Menschen. Alle leiblichen Wunderwerke sind nur ein Schatten gegen dem Abendmahl; und Christus hat sie gethan, daß wir seinem Worte glauben. Denn im Abendmahl setzt man mir vor Brod und Wein und sagt: Nimm hin, das ist der Leib Christi 2c. Wie kann ich das glauben? Ich halte: ist der so allmächtig, daß er den Blinden die Augen aufthut, so kann er mir das im Abendmahl auch geben. Ihr, domine Magister, habt gesagt, daß in's h. Abendmahl die Allmächtigkeit nicht gehöre, und daß auch im h. Abendmahl kein Wunderwerk sei: das sind zwei

Irrtümer; — darauf begehr ich noch runde Antwort. —

Kleber: Ich begehr' aus der Schrift Beweisung, daß die Sakramente Wunderwerke seien oder daß sie miraculoso modo geschehen.

D. Jakob: Ich will Euch recht respondieren aus Euer selbst eigenem Bekenntnis: die Worte soll man verstehen wie sie lauten. Und auf die Frage: ob's res oder verba seien, habt Ihr geantwortet: es sei wahrhaftig, doch geistlich. Wir reden von der Gegenwärtigkeit, ob's da sei. Denn wo es nicht da ist, so kann man's nicht empfahen. Ich habe gesagt, daß Christus da sei. Wenn man die Allmächtigkeit davon ausschließt, so bleibt nichts denn Brod und Wein.

Kleber: Ob und wie er da sei, da halte ich mich des Unterschieds Dr. Schegkii[1].

D. Jakob: Ihr wißt was bedingt ist: daß man keines Menschen gedenken soll.

Kleber: Wir bekennen im Glauben: er ist aufgefahren gen Himmel, das ist: er ist wesentlich, räumlich und natürlich im Himmel, nach Art und Eigenschaft eines natürlichen Leibes, doch nicht angebunden, in unaussprechlicher Herrlichkeit und Klarheit. Aber wie und wo, das sollen wir nicht ergründen. Aber daneben sage ich, daß er im Sakrament sei geistlich und sakramentlich, doch nicht nach seinem Wesen.

D. Jakob: Wir sind noch nicht dahin kommen, was die Person Christi und seine Himmelfahrt belangt. Ich begehre noch Antwort auf die obere Frage.

Kleber: Die Sakramente sind nicht Werke der Allmächtigkeit Gottes, sondern Werke der Gnade Gottes.

D. Jakob: So hebt Ihr hiemit auf, was man im Abendmahl sucht und gibt.

Kleber: Ob ich wohl den Mißbrauch der Allmächtigkeit aus-

[1] Jakob Schegk, der Arznei Doktor und „fürtrefflicher Philosoph" zu Tübingen; er starb 9. Mai 1587 und blieb auf „seiner Orthodoxie" bis an sein Ende. Crusius, Schwäb. Chronik II, 368. 414. Ueber die Kontroverse, in welche er durch seine Abendmahlsanschauung geriet, vgl. J. J. Moser, Erläutert: Würtemb. II, 260 ff.

schließe, so will ich doch nicht, daß leere Zeichen vorgetragen werden. Denn Christus will sich selbst mir vortragen und geben durch den Glauben.

D. Jakob: Was macht denn die Gegenwärtigkeit, weil's die Allmächtigkeit nicht thut?

Kleber: Die Worte thuns „das ist mein Leib"; darnach thut's der Glaube.

D. Jakob: Gehört seine Allmächtigkeit nicht zum Wort „das ist mein Leib", daß es wahrhaftig sei?

Kleber: Es sind sakramentliche Worte, oder es ist ein Wort eines Sakraments und nicht der Allmächtigkeit Gottes.

D. Jakob: So gibt Christus, wenn er sagt „das ist mein Leib", dem Brod allein den Namen.

Kleber: Das Zeichen vermöge der Worte bringt mit sich das, so bezeichnet ist, und nicht den Namen.

D. Jakob: Bringen's die Worte ohne die Allmächtigkeit?

Kleber: Die Worte des Priesters thun's nicht, sondern die Worte, so Christus spricht.

D. Jakob: Thun's die Worte des Priesters nicht, was dann?

Kleber: Die Worte Christi.

D. Jakob: Wer ist Christus? Ist er nicht ein allmächtiger Mensch und braucht er seine Allmächtigkeit nicht im Abendmahl? So ist er auch wahrhaftig. Wenn's St. Peter geredet hätte, so wollen wir's nicht glauben.

Kleber: Wie Leib und Seele Ein Mensch, also ist Gott und Mensch Ein Christus. Wenn ich nun sage, Christus ist allmächtig, so soll ich machen den Unterschied beider Naturen; darum setze ich hinzu: nach seiner göttlichen Natur.

D. Jakob: Also haben wir ausgehandelt den ersten Artikel vom h. Abendmahl, und sind dessen einig, daß der Leib und Blut Christi nicht gegenwärtig sei nur fleischlich und kapernaitisch, sondern seine Gegenwärtigkeit sei wahrhaft und übernatürlich. Wie es aber zugehe, mögen wir nicht disputieren; haben das Wort darum: „das ist mein Leib" 2c. Bei welchem Wort Christus seine Allmächtigkeit brauche und ein Wunderwerk sei: dawider beide habt Ihr das Gegenspiel geredet. In diesem Punkte sind wir nicht eins.

Kleber: Ich bitte, Ihr wollet mich nicht verdächtig machen,

als wenn ich von der Allmächtigkeit Gottes geringfügig hielte. Ich glaub allein Gott allmächtig. Es ist auch ein Allmächtigkeit und Wunderzeichen, wenn er den Gläubigen inwendig durch den Glauben speist.

D. Jakob: Ich wollte nicht, daß das gemeine Volk gehört hätte, was alles von der Allmächtigkeit Gottes geredet worden.

Kleber: Gott braucht die Allmächtigkeit nicht wider sich selbst. Gott macht nicht alles wie es ein jeder setzt oder hält, sondern wie er will.

D. Jakob: Warum kann er alle Ding thun? Eben weil er allmächtig ist.

Kleber: Ich sage, das Wort sei da; das Wort soll nicht verstanden werden von der Allmächtigkeit, sondern geistlicher Weise.

D. Jakob: Ist „geistlicher Weise" etwas oder nicht?

Kleber: Es ist etwas besseres denn leiblich.

D. Jakob: Ist die geistliche Gegenwärtigkeit etwas oder nicht? darauf wollet laut Antwort geben.

Kleber: Die Allmächtigkeit Gottes schafft nicht die Gegenwärtigkeit im Abendmahl.

Nota: Hier hat Meister Kleberus geredet auf das maulbronnisch Kolloquium; ist aber im selbigen nicht disputiert worden, ob die Allmächtigkeit die geistliche Gegenwärtigkeit schaffe. Darauf D. Jakob vom gemeldten Kolloquium und sonderlich von der Allmächtigkeit weitläufig Bericht gethan, welches aber nicht nach Länge verzeichnet worden.

Kleber: Ich frage: Steht's in's Lutheri Catechismo, — weil Ihr mehr dringt auf die Allmächtigkeit denn auf die geistliche Nießung, aber ich, daß die Wort im Glauben müssen gefaßt sein — steht auch bei der Einsetzung die Allmächtigkeit Gottes? Das Wörtlein „ist" leg' ich aus nach der Einsetzung. Denn die Allmächtigkeit gehört nicht dazu, und die Worte „für mich gegeben" 2c. erfordern eitel gläubige Herzen. Ich will aber lieber empfahen nach dem Glauben weder nach der Allmächtigkeit.

D. Jakob: So ist der Glaube des Menschen viel kräftiger und gewaltiger denn die Allmächtigkeit Christi.

Kleber: Es ist eine gemeine Regel: veritas verborum pendet a virtute dicentis.

D. Jakob: Wort und Glaube sind zwei Dinge. Gehört keine Kraft dazu, daß das wahr ist: „das ist mein Leib“?

Kleber: Ja freilich muß es also sein. Die Kraft Gottes und des H. Geistes muß in mein Herz kommen, daß ich es wahrhaftig empfahe.

D. Jakob: Wir wissen wohl, daß der H. Geist den Glauben wirkt. Weil wir aber im Abendmahl essen den Leib Christi und trinken sein Blut, so fragt man, was die Kraft sei, die da wirkt, daß der Leib Christi da sei und St. Peter's Leib nicht. Weil auch die Allmächtigkeit nicht — was ist denn sonst da?

Kleber: Es wirkt alles Gott der Vater, Sohn und H. Geist. Es wirkt aber Gott und sein Geist nicht durch die Allmächtigkeit, daß Christi Leib natürlich da sei, sondern daß er in mein Herz kommt und ich ihn geistlicher Weise ergreife durch den Glauben.

Vom andern Artikel, nämlich von der Person Christi.

D. Jakob: Ich frage Euch: in Christo sind zwei Naturen in einer Person, ohne Vermischung, und also vereinbart, daß jede Natur ihre Eigenschaft behält: — glaubt Ihr das?

Kleber: Ja.

D. Jakob: So hat der Sohn Gottes die Eigenschaften, nemlich daß er allmächtig ist, daß er alle Dinge weiß, und daß er alles in allen wirkt. Hat der Sohn Gottes das der menschlichen Natur mitgeteilt oder nicht?

Kleber: Vom Unterschied der Naturen und sonderlich wie Joh. 1, 14 zu erklären sei, antworte ich aus Phil. 2, 7 und Hebr. 2, 9. Ich halte diese Vereinigung des Endlichen und Unendlichen für ein tremendum mysterium; und wiewohl eine Einigkeit in der Person, so soll doch ein Unterschied unter den Naturen gehalten werden. Ihr meldet, die Gottheit teile der Menschheit alles mit. Ich will beides behalten: Einigkeit und Unterschied. Wir lesen in der Schrift nicht: die menschliche Natur ist allmächtig. Wenn ich nun sage: Christus ist allmächtig, ist dasselbe wahr; aber ich muß Unterschied der Naturen behalten.

D. Jakob: Ich frage, nachdem göttliche und menschliche Natur also vereinbart ist, daß ich nicht sagen kann: da sitzt Gottes Sohn und da sitzt des Menschen Sohn —: ob der Sohn Gottes

seine Eigenschaften [wie oben] ihm selber behalte und der menschlichen Natur nichts davon gebe, wahrhaftig und thätlich, sondern allein titulo tenus, wie der Kaiser sich schreibt „ein König zu Jerusalem", hat aber allda keinen Bauern, der ihm gehorsam ist.

Kleber: Das gemeine Volk versteht subtiles distinctiones nicht. Wenn ich sage: Christus ist wahrer Gott und Mensch, allmächtig 2c., und hänge daran den Unterschied der Naturen, so hab ich mein Völklein recht unterrichtet. Denn der Mensch ist vernünftig nicht nach dem Leib, sondern nach der Seele, und sterblich nach dem Leib und nicht nach der Seele. So auch bei den Naturen in Christo. Für's andere hat die Menschheit Christi unzählbare Prärogativa, Heiligkeit, Vereinbarung mit Gott 2c. Mit alle dem hoffe ich der Sache nicht zu viel oder zu wenig gethan. Wäre es nicht so gut, wir unterließen die Disputation und besserten das Leben? Warum lassen wir's nicht bleiben?

D. Jakob: Ihr habt gemeldet, es sei subtil — ist wahr. Wenn man aber nur subtil von Artikeln des Glaubens reden soll, wie sollen's die Bauern verstehen? Ich will's aber sagen, daß es auch ein Bauer soll merken. Soviel Euer Gleichnis belangt, frag ich: ist ein Mensch auch vernünftig, der eine vernünftige Seele hat, aber ein narrets Köpflein?

Kleber: Dieses Gleichnis braucht Athanasius, da er sagt: Gleichwie Leib und Seele ein Mensch, also ist Gott und Mensch ein Christus. Dabei läßt er's bleiben. Nach der Gottheit ist er dem Vater gleich, aber nach der Menschheit ist er kleiner. Athanasius schließt aus diesem Gleichnis allein die Einigkeit der Person und nichts weiters, wie man jetzund thut.

D. Jakob: Die Seele hat nichts, das sie nicht gemein habe mit dem Leibe und bleiben doch die Eigenschaften der Seele. Ebenso bei Christus; so daß ich sage: unser Fleisch und Blut ist allmächtig worden. Matth. 28, 18 gilt von Christo nach seiner Menschheit; denn als Gott ist er Gewalt und Allmacht selber. Ebenso Col. 2, 3. 9. Sollte er nach Matth. 25 die Welt richten, so muß er allwissend sein.

Kleber: Wahr ist, daß die Seele alles durch den Leib wirkt. Aber mit Christo ists anders. Der Sohn Gottes wirkt seine Werke nicht durch die Menschheit. Joh. 1, 3. Und Joh. 5, 21. 26

ist Christus mit dem Vater verglichen nach der Gottheit, nicht nach der Menschheit. Das Wort ist Gottes Werkzeug, nicht das Fleisch.

D. Jakob: Eure Meinung ist also, Christus wisse alle Dinge als ein Gott, aber nicht als ein Mensch. Ich frage, dieweil nur Ein Christus ist, ob er Herzenskündiger sei, also daß seine Menschheit nichts davon weiß.

Kleber: Ich will nicht sagen wie Osiander: Christus ist nach der Menschheit allmächtig, allwissend, allgegenwärtig.

D. Jakob: Es ist nicht um die Worte zu thun, sondern um die Sache. Wenn der Fugger neben einem Weber stünde oder sonst neben einem armen Mann, und man sagte, diese Leute sind reich, frag' ich, ob der Weber reich sei. Antwort: Nein. Der Weber behält den Titel, daß er reich sei, aber der Fugger behält sein Geld. So hätte die Menschheit in Christo nichts als den bloßen Namen.

Kleber: Die Regierung ist nach der Gottheit und etlichermaßen nach der Menschheit. Christus ist wahrhaftig, allmächtig und allwissend, aber nach Unterschied der Naturen. So streng wie nunmehr seid Ihr in vorigen Schriften nicht gewesen.

D. Jakob: Es hat sich zugetragen, daß diese Irrtümer eben weit eingerissen und daß etliche zu Heidelberg endlich sind Arianer worden. Denn die Heidelberger haben in dieser Materie also disputiert, daß ich sie habe erinnert im Colloquio zu Maulbronn, ihr Glaube werde sein wie der türkisch Alkoran. Da zeigte mir der Kurfürst an, ich soll hinfüro des türkischen Glaubens geschweigen. Aber im Grund ist es nichts anders denn der türkisch Glaube.

Kleber: Die Wittenberger lehren auch wie die Heidelberger; und der Kurfürst von Sachsen glaubt's auch.

D. Jakob: Die Wittenberger sind halb aus und halb in. Aber der Kurfürst stimmt ihnen nicht zu und hat Achtung, ob sie in diesem Artikel wollten heidelbergisch sein. Denn was bleibt da von Christo übrig als ein lauterer Mensch. Daher sind etliche Arianer. Und um deswillen dem Sylvano der Kopf abgeschlagen worden und ein anderer gen Konstantinopel kommen. Der gibt ausdrücklich für und erbeut sich zur Verteidigung, daß der türkisch Glaube der rechte sei.

Kleber: Was gehen mich die Heidelberger an!

D. Jakob: Ich habe gesagt, was mich zu meinem Schreiben verursacht hat.

Kleber: Der ist verdammt und eigentlich ein Arianer, der aus Christo einen pur lauteren Menschen macht. Ich lehre, Christus sei wahrer Gott und Mensch, und sage doch, daß er Völle der Gaben des Geistes empfangen habe. Denn ich unter den Eigenschaften des Sohnes Gottes und den Gaben des H. Geistes einen merklichen Unterschied mache. Darum bin ich kein Arianer.

D. Jakob: Ihr sagt, der Sohn Gottes habe der menschlichen Natur mitgeteilt Gaben, aber nicht persönliche Eigenschaft. Wenn Ihr nicht mehr von Christo glaubt, so habt Ihr keinen christlichen Glauben. Denn es steht im türkischen Alkoran also: „Ich (Gott) habe einen Propheten erhöht über den andern, d. i. ich habe dem einen mehr Gaben gegeben weder dem andern. Aber dem Sohn Mariä habe ich meine Seele zu eigen gegeben und habe ihm gegeben Weisheit und Kraft mehr denn den andern allen“ rc. Was ist denn Euer Glaube besser denn der türkische?

Kleber: Sergius, ein Nestorianer, hat den Alkoran gemacht. Der Türke läßt Christus einen göttlichen Menschen sein, aber nicht einen wahren Gott; er sei ein Prophet gewesen, aber nicht der Sohn Gottes. Die Wittenberger sind nicht türkisch. Es ist ein anderes, göttliche Gaben und göttliche Natur haben: ich glaube und bekenne die göttliche Natur.

D. Jakob: Ich frage, was ist für ein Unterschied, wenn der Türke sagt: Christus ist nicht Gott — und Ihr sagt: die menschliche Natur hat nicht Allmächtigkeit —? Was hat er denn?

Kleber: Ist das nicht eine Gemeinsame, daß er menschliche Natur an sich genommen in Eine Person, nicht nur schlecht, wie er mit Petro oder einem andern Menschen vereinbart ist? In andern Menschen ist auch Gott, aber effective und separabiliter, aber in Christo unzertrennlich. Das ist ein großer Unterschied.

D. Jakob: Ihr sagt, die göttliche Natur habe mit der Menschheit nichts gemein. Wie kann er dann Gott sein oder wie könnt Ihr beweisen, daß Mariä Sohn Gottes Sohn sei?

Kleber: Eine Eigenschaft ist, das einem allein und einig gebührt. Allmächtigkeit ist eine Eigenschaft der göttlichen Natur. Item was gemein ist, ist des andern nicht eigen. Sind die ge-

nannten Eigenschaften auch der Menschheit gemein, so muß eins das andere aufheben. Zum zweiten folgt nicht, daß wenn diese Eigenschaften nicht gemein werden dem Menschen, daß darum zwei Christi sollten sein. Das erkläre ich ex concilio Chalcedonensi.

D. Jakob: Für das erste Argument antworte ich: es hält eins das andere nicht auf. Was der eine Christus der menschlichen Natur mitteilt, hat er nicht verloren. So wenig als ein Ehemann tausend Gulden, die er einer armen Dirne zubringt. Hat Christus mit der Menschheit nichts gemein, so ist es ja eine schöne Vereinigung! Ich müßte in meinem Gebet allein mit dem Sohn Gottes reden und die Menschheit bleiben lassen. Dagegen Hebr. 2, 17. Das ist gerade mein höchster Trost. Aber nach Eurer Rede weiß er nichts als ein Mensch; und ich habe an ihm als einem Menschen keinen Trost.

Kleber: Ich hab' auf der Kanzel allweg auch also gelehrt: Wenn dir was angelegen, klag's deinem Herrn Christo; der ist versucht wie du! Aber nach Unterschied der Naturen. Sonst wird Himmel und Erde untereinandergemischt. Realem communionem idiomatum geb' ich nicht zu.

D. Jakob: Es ist nicht gemeint, daß die menschliche Natur eine Allmächtigkeit habe für sich selbst, von der göttlichen Natur abgesondert, sondern sie habe solche in persönlicher Vereinigung, von der göttlichen Natur ihr mitgeteilt.

Kleber: Gottheit bleibt Gottheit und Menschheit bleibt Menschheit.

D. Jakob: So hat Maria keinen Sohn Gottes, sondern einen pur lauteren Menschen geboren.

Kleber: Sie hat geboren nicht einen pur lauteren Menschen, sondern Christum. Aber die Gemeinsame hat er in Mariä Leib nicht gehabt, nach Luc. 2, 52. Erst hienach hat er die Wahrhaftigkeit der Gottheit und die Allmächtigkeit sehen lassen.

D. Jakob: Ihr sagt: man hat es nicht gesehen, also ist es nichts; das ist eine ungegründete Antwort. Dann wäre auch die Empfängnis nicht zu glauben. Luc. 2, 52 redet von der Erniedrigung Christi, wie Phil. 2. „Ausleeren“ kann man nichts, wo nichts ist; und die Gottheit ist unwandelbar. Dies Ausleeren versteht sich von der Menschheit; er muß also nach der Menschheit Allmächtigkeit gehabt haben.

Kleber: Ich sage, Christus hat sich geäußert der Gottheit. Sonst wäre die Gottheit in der Menschheit müssig gewesen. Ich gebe zu, daß er nach der Menschheit sei erhöht worden, aber nicht, daß er allmächtig sei. Aus der Erhöhung folgt nicht die Allenthalbenheit der Menschheit. Endlich könnte die Menschheit nicht peinlich leiden, wenn sie wesentlich allmächtig wäre. Aber die göttliche Natur hat sich geäußert, daß er leiden konnte.

D. Jakob: Da Christus in Gethsemane mit dem einigen Wort „ich bins" seine Feinde zu Boden schlägt, hat er seine Allmächtigkeit angezeigt.

Kleber: Die Gottheit hat's gethan, aber nicht die Menschheit, Christus, aber nicht der Mensch Christus.

D. Jakob: Der Mensch sagt „ich bin's". Christus hat sich gedemütigt, da er wollte, ohne die Allmacht zu verlieren.

Kleber: Die Gottheit hat sich im Leiden „geduckt".

D. Jakob: Nur der Mensch kann sich seiner Allmacht äußern 2c. Und Christus wäre nicht Gott gewesen, da er gelitten hat. Im Leiden und Tod hat er seine Allmacht zum herrlichsten bewiesen.

Kleber: Er hat gelitten nach seiner Menschheit.

D. Jakob: Ergo so hat ein pur lauterer Mensch gelitten.

„Beschließlich von der Sach zu reden" faßt nun Andreä das Ergebnis zusammen. Nach Kleber's Aufstellungen bleibe nichts denn leer Brod und Wein. „Dieweil es denn, schließt er, darum zu thun ist, daß wir uns miteinander vergleichen, und doch der Wahrheit nichts genommen werde, so wollet Ihr, M. Eusebi, der Sach fleißig nachdenken; denn ich hab' die Wahrheit geredet. Und erbiet mich zu weiterem Gespräch." Kleber erwidert, man sollte sich der Einfalt befleißigen und, statt neue, seltsame Rede auf die Kanzel zu bringen, den Katechismus treiben. Von der geistlichen Nießung sollte mehr gepredigt werden; von ihr aber unterscheide er die sakramentliche, worin sich Christus zu einer geistlichen, kräftigen Speise der Seelen zu eigen gebe und sich näher zu uns thue denn sonst. „Ich bitte, mir keine Gewalt zu thun, derhalben ich einen E. Rat gar nicht im Verdacht habe, welcher, als meine gnädige Herren, mir bisher alle Gunst erwiesen, sondern allein viele Theologen, die gerne mit Gewalt führen". Das letzte Wort verblieb dem Probst: dem Fleisch, von der Gottheit abgesondert, gebe man

nichts zu; so sei es keine Speise und könne denn weder von leiblicher noch geistlicher Nießung die Rede sein. „Darum sollt Ihr Euch in diesem Handel weisen lassen". Damit gieng man auseinander.

Kleber hat sich in einer seiner Schmähschriften[1], von welchen noch zu reden sein wird, unter anderem auch darüber beschwert, daß man bei der Verhandlung mit ihm nicht ebenso dem Volk Zutritt gewährt habe wie das 1575 in Lindau beim Kolloquium Andreä's mit zwei flacianisch gesinnten Predigern geschah. Aber man hatte in Memmingen guten Grund, die Öffentlichkeit des Verfahrens auszuschließen. Nicht als ob die Gemeinde teilnahmlos gegenüber gestanden hätte. Im Gegenteil besaß Kleber in der Gemeinde großes Ansehen und hatte seine Freunde bis in den Rat hinauf. Es that not die Gemeinde zu beschwichtigen und durch das Ansehen eines Mannes von Ruf die Kanzelautorität des jungen, begabten Predigers niederzulegen. Andreä hat in diesen Tagen zweimal die Kanzel bestiegen, und zunächst am 13. Juli auf Grund von 1 Kor. 14, 26—33 die Gemeinde zum richtigen Verhalten bei dergleichen Lehrstreitigkeiten unter ihren Predigern zu bestimmen gesucht. Beide Predigten sind noch im September, „etwas vollkommener und ausführlicher geschrieben", von Andreä herausgegeben worden[2].

Am Montag von 5—8 Uhr verhandelte Andreä mit Kleber in seinem Hause. Kleber wünschte, wie er selbst erzählt, daß seine Hausfrau und sein Amanuensis der Unterredung zuhören dürften. Das verweigerte Andreä, wollte dagegen seinen Sohn als Zeugen dabei haben, was nun wieder Kleber nicht annahm. „Doch was geredet worden, hat sie und Christophorus ad partem am Kuchenladen, soviel sie hat hören können, vernommen". Hier wird es

[1] in der „Klagschrift".

[2] Zwo christliche Predigen von Gottseliger einigkeit der Kirchendiener: Von der Maiestet deß Menschen Christi zur Rechten der Krafft Gottes: und von wahrhafftiger gegenwertigkeit seines Leibs und Bluts im H. Abendtmal. Gehalten zu Memmingen durch Jakobum Andree D. Probst zu Tübingen und bey der Universitet daselbsten Cantzler. Tübingen, Gruppenbach 1573. 179 S. 4°.

gewesen sein, wo Kleber begehrte, die Sache solle vor die Gemeinde gebracht werden. Er behauptet dann weiter, Andreä habe dies als unrecht, unnötig und aufrührerisch gescholten. Aber Andreä verwahrt sich hier wie an vielen andern Stellen des ihm vorgelegenen Exemplars von Kleber's „Klagschrift“ mit der eigenhändigen Glosse „turpissime mentitur“ — „du leugst“ — „leugt unverschambt“, und behauptet dagegen: „hat mich nicht hören wollen, ist am Fenster gelegen und mir den . . . geboten“. Vor dem Mittagessen gieng Kleber zu Andreä in die Herberge und erbat sich das Protokoll vom Samstag, aber vergebens. „Es ist nur ein quodlibet“, sagte Andreä, leugnet aber, daß er selbst es gelesen und gebraucht wie er gewollt. Es ist nicht zu verwundern, daß sich die beiden Männer forthin kein gutes Wort mehr gaben. Am Dienstag — wenn wir nicht irren — hielt Kleber seine letzte Predigt. Im Anschluß an Act. 15, 30 „sie versammelten die Menge“ sagte er „mit ganz bescheidenen und versteckten Worten in einem Fürgang, daß man dergleichen Prozeß auch heutigstags mit ihm und in dieser gegenwärtigen Sache brauchen sollte, wie in der ersten Kirche bräuchig gewesen“. Deswegen habe Schmidlin — er braucht in den Schmähschriften meist diesen auf Andreäs Abkunft von einem Schmied spöttelnden Namen — ihn grob und ganz unfreundlich angefahren und „bald nach vollendeter Predigt“ zu ihm gesagt: „Siehe, Ihr habt abermal den gemeinen Mann wider mich verhetzen wollen“ — was ihm doch nie in den Sinn gekommen sei. Andreä läßt dies gelten und bemerkt nur in seinen Randglossen zum Vorwurf der Grobheit: „du leugst schandlich“, und zu dem angeführten Einleitungsgedanken: „seditionem quaesivit nebulo“.

Am Mittwoch wurde der letzte Bekehrungsversuch gemacht, wenn es überhaupt nicht bloß darum zu thun war, den Prozeß so rasch als möglich zu Ende zu führen. Es kam nur zu einem kurzen Gespräch zwischen Andreä und Kleber vor dem Rat, wovon nicht einmal ein Protokoll vorliegt. Hernach trat Kleber ab, während Andreä sitzen blieb, um nun „den Rat zu bereden und seine Worte zu verkehren“, wie Kleber argwöhnt. Aber es bedurfte dessen doch kaum. Andreä macht die Glosse: „Sie haben seine Gotteslästerung nicht länger leiden können noch ihm zuhören wollen“. Am folgen=

den Tag — 16. Juli — verkündete es Andreä auch der Gemeinde — es waren mehr als tausend Menschen zugegen —: Der Rat habe sich über die Leugnung der Allmächtigkeit der Menschheit Christi „von Herzen entsetzt".

Die Predigt über Matth. 26, 26—28 legt die lutherischen Lehren gegenüber den bekämpften mit den herkömmlichen Beweisgründen und Exemplifikationen dar, und schließt mit einem summarischen Bericht über den Gang und das Ergebnis der Verhandlungen.

Nach der Predigt nahm der Probst „einen guten, starken Imbiß auf der Burgerzech", so erzählt Kleber, dann setzte er sich bald aufs Pferd und ritt „mit vollem Säckel und Bauch selbfünft zum Thor hinaus". Vor der Abreise hatte der Stadtsyndikus Albanus Wolfhardt im Namen des Rats dem Probst in die Herberge hundert Goldgulden und seinem Sohne zehn als Verehrung überbracht. Übrigens habe ihn, behauptet sein Gegner, die Furcht so eilend aus der Stadt gescheucht, und später habe Andreä bekannt, es sei ihm sein Lebtag an keinem Ort so bang gewesen. Ja er will gehört haben, als Andreä vom Lindauer Colloquium in Memmingen durchkam, hab er sich weder sehen noch hören lassen dürfen. Andreä bemerkt hiezu am Rand: „ist nicht ohne, sondern wahr. Sie sind mit ihren Schurzfellen und Schmiedhämmern schon vorhanden gewesen". Daraus begreift sich, daß am folgenden Freitag als am Ratstag niemand vor den Rat gelassen wurde. „Sie fürchteten das Volk" sagt Kleber; und Andreä glossiert: „Also habt ihr eure Pfarrkinder abgerichtet".

Es ist hier nicht der Ort, bis ins Einzelne zu verfolgen, was über die Stimmung der Gemeinde verlautet. Auch hier widersprechen sich beide Männer. Die leidenschaftliche Erregung mag manches überhört, manches mißdeutet haben. Die Bürgerschaft konnte nur nach dem urteilen, was vom Rate heraus drang. Immerhin gewinnt man den Eindruck, als habe die Gemeinde, von der Billigkeit des Prozesses keineswegs überzeugt, den fremden Mittler nicht durchaus mit vertrauensvollen Blicken angesehen. Daß der Probst selbst in seiner ersten Predigt die Gemeinde aufgefordert hatte, das auch „den gemeinen Laien gebührende Urteil" anzuwenden, hatten die Zuhörer zum Glück wohl wieder vergessen.

Verhängnisvoll wäre es aber für die Beurteilung des ganzen Prozesses, wenn der Rat, wie Kleber behauptet, selbst hernach erkannt und bekannt hätte, es sei ihm „zu kurz geschehen[1]“. Freilich setzt Andreä auch dem entgegen: „Du leugst“. Doch sicher fehlte dem Rat jenes unerschütterliche Bewußtsein, welches den Kirchenmann erfüllte, das Bewußtsein eines rechtmäßigen Sieges über einen schlimmen Feind. Das beweist die ängstliche Haltung des Rats in den Weiterungen, welche sich nun erst anknüpften. Auch hierin bekam Andreä das Seinige zu thun.

Kaum war Andreä zu Hause angekommen, so trafen[2] — 20. Juli — der Statthalter Landhofmeister[3] und Räte zu „Verrichtung der Universität hochnotwendiger Geschäfte“ in Tübingen ein; und sofort konnte Andreä das ihm mitgegebene Ratsschreiben[4], ein Dankwort, das von Andreä rühmte, er habe durch Gottes Gnade und Geist, auch seinen vorgewendten christlichen Eifer, Vorsicht, Fleiß, Mühe und Arbeit dermaßen guten, satten, in Gottes Wort gegründeten, beständigen, auch der wahren Religion der christlichen Augsburgischen Confession gemäßen Bericht, Verstand und Trost gegeben, daran nicht allein der Rat, sondern auch seine Kirchendiener und, wie man hoffe, auch die Bürgerschaft wohl ersättigt und befriedigt, einreichen und Bericht erstatten. Noch war diese hohe Kommission anwesend, als er, an Jakobitag, drei Briefe, von Dr. Ulrich Wolfhard, von M. Künlin und vom „Erzengel“ Michel erhielt, alle dahin gehend, Herzog Ludwig möchte zu einem Schreiben bewogen werden, wodurch der Rat zu

[1] Die Auffassung, nur die Gewalt des Rats, bzw. der Einfluß Stebenhaber's und Künlin's habe Kleber unterdrückt und von der Gemeinde würde seine Lehre geduldet worden sein, teilten mit Kleber natürlich auch seine schweizerischen Freunde. So kann Löscher, der die Vorgänge von Hospinian (Hist. sacrament. II, 345 sq.) kennt, zu dem Eindruck kommen, Kleber sei „auf dem Wege gewesen, den ganzen Rat und die Stadt zu verführen“. Hist. motuum III, 210.

[2] Andreä an Stebenhaber, Tübingen 29. Juli 1573; Orig. Andreä zeichnet hier und noch wiederholt als plebanus von Memmingen.

[3] Jakob von Honeck (Hoheneck).

[4] 16. Juli 1573; Conz.

Memmingen in seinem christlichen Vornehmen gestärkt und herzhaft gemacht würde, der Sache mit Ernst nachzusetzen. Andreä, der diese Schreiben dem Landhofmeister mitteilte, konnte in Aussicht stellen, der Herzog werde wenigstens gratulationsweise ein Schreiben abgehen lassen. Zugleich drückt Andreä die Hoffnung aus, man werde in Memmingen wohl fernere motus hintanzuhalten wissen: „Es ist ein böser, arglistiger, unruhiger Teufel, drob Aufsehens vonnöten, sonderlich in Reichsstädten, da man sich nicht allweg will regieren lassen. Für meine Person habt ihr mich so Tag so Nacht zu euren Diensten, gemeiner Stadt und Kirch zum Besten. Darum wenn es die Notdurft erfordert, ihr mein nicht schonen sollt: das bitt ich euch. Denn ich nicht weiß, wie ich mich doch dankbar erzeigen soll gegen so herrliche Remuneration, die ich nimmermehr verdienen kann.“ „Die eine Predigt habe ich schon ganz geschrieben sammt der Vorred; die andere will ich mit allem Fleiß schreiben, daß ich verhoffe, es soll zu notwendigem Bericht nichts darin vergessen werden.“

Das herzogliche Handschreiben[1] an den Rat gibt der Befriedigung Ausdruck, daß dem „einreißenden Übel und verführerischen Irrtum durch Gottes Gnade also zeitlich gesteuert worden sei.“ Für etwaige spätere Vorkommnisse erbot der Fürst seinen Beistand. Zunächst aber versprach sich Andreä von der Veröffentlichung seiner Predigten eine heilsame Nachwirkung. Mit Dankesworten für die Ehrengabe übersandte er ein Exemplar.[2] „Kleber werde allerlei in die Gemeine und derselben Sache nicht gar Verständige ausgegossen haben; er solle sich nicht beklagen können, daß man ihn nicht recht verstanden habe.“ Thatsächlich hat Kleber auch späterhin seinem Gegner niemals einen Dissensus zwischen dem in den Predigten und dem im Colloquium Gesagten vorgeworfen: sein Zweifel gegen die Richtigkeit der Protokolle erhält damit einen Stoß. Ihm selbst, versicherte Andreä, sei, was er im Rat und auf der Kanzel gesagt, als die Wahrheit gewiß und übergewiß. Er hoffe zu Gott, weil sich dieser Geist so grob habe merken lassen, daß ihn nunmehr fromme Herzen kennen und

[1] Böblingen, 27. Juli 1573; Orig.

[2] Tübingen, 7. Septbr. 1573; Orig.

sich den äußeren Schein der Heiligkeit nicht bewegen ließen. Denn unzählige, die dem zwinglischen Irrtum angehangen und noch anhingen, hätten es gänzlich dafür gehalten, es sei nur um die grobe, fleischliche Gegenwärtigkeit zu thun gewesen; da sie nun jetzt das Widerspiel hören würden, hoffe er zu Gott, sie würden sich weisen lassen und dem Allmächtigen für solchen Bericht, der aus seinem h. Geist komme, danksagen.

Andreä's Vermutungen in Betreff des Kleber waren nicht unrichtig. Am 17. Juni, den Tag nach des Probst's Abreise, war Kleber seines Amts enthoben worden. Er gab sich nicht für überwunden. „Er[1] wolle darauf einen Eid thun, daß er bisher anderes nichts denn die einfältige, göttliche Wahrheit und Kinderlehr, wie im Katechismus stehe, gelehrt habe, und der Augsburgischen Confession entsprechender als D. Jakob. Derselbe sei auch von den Wittenbergischen Theologen vieler irrigen Lehren überwiesen worden.“ Seine wiederholte Bitte, ihn nochmals vor Rat anzuhören, wurde abgewiesen; bis zum nächsten Quatember wollte man ihm seine Besoldung und bis Ostern seine Wohnung lassen, und ruhig solle er sich verhalten. Aber am 2. und wieder am 16. September wird er vor den Rat citiert und ihm vorgehalten[2], daß er sein Dogma spargiere und den Probst sowie die Memminger Prediger der Unwahrheit bezichtige. Das letztere gab er zu: er wisse wohl, was er aus dem Geist Eliä geredet. Die Obrigkeit möge gegen ihn vornehmen, wozu sie Fug und Recht habe. Nach kurzer Beratung legte ihm der Rat sein Begehren vor, er solle sich mit runden Worten erklären, ob Herr Doctor Andreä und die Memminger Prädikanten die Unwahrheit gepredigt haben, und ob er das noch rede. Kleber antwortete: ob die Wahrheit auf den heutigen Tag zu Memmingen auf der Kanzel gepredigt werde oder nicht, damit belade er sich nicht; es sei nicht seines Berufs. Daß er aber von D. Jakob eines unleidlichen Irrtums überzeugt oder überwiesen worden, das gestehe er noch nicht. Hätte man seiner Bitte gefolgt, so wären unparteiische Richter zu berufen gewesen; Andreä sei Partei und Richter zugleich. Diese ausweichende Antwort kam dem Rat

[1] Protokoll über die Eröffnung des Ratsbescheids an K. 17. Juni.
[2] Prot.

jedenfalls gelegen. Wenn er nur mit seinem eigenen Kirchenwesen unverschrieen blieb, um Andreä hatte man sich nicht anzunehmen. „Der Rat wolle der Sache nachdenken“ — damit wurde Kleber entlassen. Er wandte sich in die Pfalz, und indem er sich von Kurfürst Friedrich die Pfarrei Handschuchsheim übertragen ließ, bekannte er öffentlich seine Gemeinschaft mit der reformierten Kirche.

Durch ein Ratsschreiben[1], worin mit dem Dank für die übersandten Predigten die Hoffnung ausgesprochen wurde, dieselben würden wo nicht alle, doch viele Anhänger Kleber's zurückgewinnen, erfuhr Andreä, daß Kleber bei seiner Meinung beharre. So lag es ihm nahe, an Kleber's Stelle einen Prediger zu empfehlen, der nach Memmingen zu kommen wünschte, den Biberacher M. Jakob Schopper.[2] Zugleich brannte er darnach, zu erfahren, wie es in Memmingen stehe: „Mein g. Fürst und Herr und wir alle sind sehr sorgfältig, weil dieser Mann, Kleber, noch bei euch, er möchte euch nach dieses Geistes Art einen Lärmen machen. Denn es ist der Teufel, der nicht allein ein Lügner, sondern auch ein Mörder ist.“ Er bitte, ihm zu berichten, was die Predigten für Nutzen geschaffen, und falls jemand in denselben etwas desideriere, wolle er solchen selbst schreiben. „Denn da sie nicht

---

[1] 18. Sept. 1573; Conzept.

[2] Schopper hatte, wie er in seiner Eingabe sagt, unter Crusius in Memmingen die Lateinschule besucht. 1559 in Tübingen immatrikuliert, 1563 Magister (Crusius, Schwäb. Chron. II, 266. 305), stand er seit 7 Jahren zu Biberach im Amt. Andreä rühmt ihn als „gottesfürchtigen, frommen, stillen, eingezogenen Mann, der unärgerlich gelebt und seinem Studieren mit besonderem Fleiß ausgewartet.“ Er könnte auch noch den gradum doctoratus erwerben und so cum auctoritate, dignitate und großer Frucht der Memminger Kirche dienen. Er wäre am liebsten in seiner Heimat geblieben, aber weil der Rat papistisch, hielten sie ihn dermaßen mit der Besoldung, daß er sein eigenes Geld müsse einbüßen. In Memmingen abgelehnt, weil man „in Stadt und Land mit ministris genügend providiert“, wurde Schopper später Professor und Vorkämpfer des Luthertums an der Universität Altdorf. Medicus, Gesch. der ev. Kirche in Bay. S. 141.

gleich alles fassen, wundert mich nicht, weil viel gelehrte Leut sich nicht wissen drein zu schicken." [1]

Der „Lärmen" erhob sich in der That und bald; aber von anderer Seite als Andreä dachte.

Am 9. Januar 1574 vormittags zwischen 9 und 10 Uhr wurde das folgende Schreiben [2] dem Rate präsentiert.

Friederich von Gottes Gnaden Pfalzgrave bei Rhein, des heiligen Römischen Reichs Erztruchsäß und Churfürst, Herzog in Bayern ꝛc.

Unsern günstigen Gruß zuvor. Ehrsame, weise, liebe, besondere. Uns zweifelt nit, dann daß ihr euch gutermaßen zuberichten, was auf gemeinem Reichstag in Ao. 30 zu Augsburg die vier Städt Straßburg, Costenz, Memmingen und Lindau in Religionsachen für ein christliche und reine Confession mit großer Gefahr und Standhaftigkeit derzeit der Röm: Kai: Maj: alleruntertänigst übergeben. Dahero wir denn ganz ungern und mit sonderm Befremden angehört, was in Neulichkeit und noch jetzt ablaufenden Jahrs sich für eine schädliche Uneinigkeit zwischen euern Theologis und Kirchendienern in zweien hohen und fürnehmen Artikeln, die Person und das h. Nachtmahl des Leibs und Bluts Christi belangend, zugetragen und ferners hierunter verlaufen, auch endlich die Sachen dahin kommen, daß nit allein einer euer Kirchendiener mit Namen Eusebius Kleber, so in das siebente Jahr der Kirchen des Orts getreulich und wol fürgestanden, einzig um deswillen er angeregter in Gottes wort gegründter Confession gemäß, wie auch vor ihm andere fürtreffliche Theologi und Diener der Kirchen des Orts zu Memmingen gethan, mit allem christlichen Eifer und Bescheidenheit gelehrt, wie wir bericht, unschuldig geurlaubt und verstoßen; sondern auch ehe und zuvor seiner Beurlaubung D. Jacobus Andreae von euch gen Memmingen berufen, zwischen deme und ermeldetem Klebero in versammleten und sitzenden Rath ein Colloquium oder Gespräch zum zweitenmal angestellt und gehalten. In welchem Colloquio er, D. Jacob, sein ungegründte Lehr der gefaßten und vermeinten Allenthalbenheit des Leibs

[1] A. an Bgmstr. Stebenhaber, Tübing. 18. Nov. 1573; Orig.
[2] Orig.

Christi nit allein gegen ernanntem eurm Prediger, dem Kleber, aus Gottes Wort (als ihm wohl gebühren wollen) nit verantworten noch behaupten mögen; sonder auch unser und anderer Chur- und Fürsten, auch hoher Ständ und Personen, so diese ungereimte, der H. Schrift und Augsburgischen Confession widerwärtige Lehre in ihren Kirchen nit führen noch eindringen lassen, des Türkischen Greuels und Alkorans ganz boshaftiger, fürsätzlicher Weis eingezogen und beschuldigt. Und zu vermeintem Beweis desselben nit allein ein Paß aus berührtem verfluchten Alkoran verlesen, sonder auch auf öffentlicher Kanzel anzeigt und vermeldet, welcher gestalt ihr euch ob angeregter unserer Kirchen und Schulen Lehr entsetzt und verwundert, auch ihme, D. Jacob, alsbalden einen Beifall getan und solches einer ganzen Gemein zu verkünden auferlegt und befohlen haben sollet, wie dann dies alles seine zu Memmingen gehabte und nachmals in Druck ausgegossne famos Predigten [1]) und Schriften, darunter auch noch ferners Heidelberg, Poln und Siebenbürgen in specie angezogen, und die vor euch in versammeltem Rath gepflogene Handlung weitläufig mit sich bringen.

Wann nun wir uns als ein christlicher Churfürst und Stand des Reichs nit allein sein, D. Jacobs, gottslästerlichen und fälschlichen famos schriften halb, welche im Grund anders nichts denn ein allgemeine Zerrüttung christlicher Einigkeit, schädliche Verhetzung und Bewegung der Reichsstände und Anstiftung eines öffentlichen Blutbads, wie man vor eim Jahr in Frankreich, auch zuvor anderer Orten mit Schmerzen erfahren und gesehen, auf dem Rucken trägt, sondern auch ab deme, daß Ihr in einer so hochwichtigen und wolwürdigen Sachen, deren mit ernstem Fleiß tiefer nachgedacht werden sollen, auf dieses einzigen Calumnianten sophistischen Ge-

---

[1]) An zwei Stellen: S. 166 in der Randnote: „Etliche zwinglische Prediger den Türkischen Glauben angenommen. Heidelberg. Poln. Siebenbürgen"; und S. 179 in dem anhangsweise beigegebenen „Kurtzen Summarischen Begriff des gantzen Handels von dem H. Abendmal Christi: „Darauß endtlich der Türkisch Mahometisch glaub volget, daß 2c. . . . wie leider in Sibenbürgen, Poln und zu Heidelberg solliche verdampte Lehrer endtlich in diesen erschrockenlichen Gotteslästerlichen jrrthumb gerhaten."

schwätz zu Abschaffung eines solchen getreuen Kirchendieners procedirt und verfahren, auch daran mit ersättigt, unserer Kirchen und Schulen Lehrer obberührtermaßen öffentlich auf der Kanzel und ausgegangnem Druck als den abscheulichen Türkischen Greuel und Alkoran auszuschreien und verrufen zu lassen verstattet haben sollent, welchen verfluchten Greuel wir doch von Jugend auf und noch mit höchster Straf zu verfolgen gemeint, auch unlängst mit dem Schwert öffentlich gestraft, darwider täglichs predigen, lehren und schreiben lassen ꝛc. als ihr bei euch selbsten zu ermessen, nicht unziemlich zu Gemüt gehet und also uns darmit zum höchsten beschwert befinden; auch uns einigs Wegs nit zu erinnern wissen, daß wir jemals euch zu solcher ungütlicher, geschwinder thätlicher Handlung und Beschreiung gegen uns im wenigsten Ursach geben, sonder viel mehr mit sonder Gunst und Gnaden wolgewogen gewesen; auch uns herwiderum aller guten Nachbarschaft billig versehen und getrösten wollen, nit wenigers aber und ungeacht des allen und obberührter euer selbst Ao. 30 Kai: Maj: überreichten christlichen und in Gottes Wort gegründten Confession zuentgegen die Sachen dahin nunmehr oberzählter Gestalt kommen und geraten.

So können noch mögen wir zu Erhaltung unserer Churf. Reputation und Hintertreibung deren fälschlich auf uns, unsere Kirchen und Schulen erdichten und beschwerlichsten Calumnien nit unterlassen, Euch hiemit gnädiglichen und günstig zu ersuchen, daß ihr nit allein obangezognen unser und der unsern halb bei euch ausgebreiteten und durch gedachten Andreae eingebildten unchristlichen Verdacht und fürlaufende Beschreiung sowohl bei euch selbsten als allen den eurigen gänzlichen abschaffen, sondern auch alle sein Jacobi Andreae bei euch hinc inde spargirte und ausgestreute famos Predigten mit allem Ernst erfordern und abtun; auch den eurigen, daß ihr ab solchen D. Jacobs öffentlich wider uns und unsere Kirchen verruften und nachmals in Druck ausgegangenen Calumnien (als die ohne das des Heilig. Reichs Constitution und Abschieden klärlich zuwider) kein Gefallens traget, zu verstehen geben und verkünden lassen wollet: damit wir nit genötigt, unser und der unsrigen Ehren Notdurft nach gebührliche Gegenhandlung, Mittel und Weg, die wir unsers Teils sonsten lieber umgehen

möchten, an die Hand zu nehmen, inmassen wir denn nicht unterlassen werden, gegen obgedachten Andreae uns der Gebühr nach hierumben zu erweisen.

Da ihr nun über dieses obbemeldten euren alten Kirchendiener Eusebium Kleberum wieder restituiren und zu seim vorigen Dienst einkommen lassen, werden wir soviel mehr Ursach haben in Werken zuvermerken, daß euch obangeregte des Heiligen Reichs Ordnung handzuhaben und mit uns hergebrachten guten, nachbarlichen Willen zu erhalten angelegen; welches wir euch also gnädiglichen und günstiglichen nit bergen wollen. Und seindt eurer unverlängten Antwort bei diesem Boten hinwiederumb gewärtig. Datum Heidelberg den 30. Decembris a. 73.

Friederich Pfaltzgf Churfürst ꝛc.

Den Ehrsamen, Weisen, unsern lieben besondern Burgermeister und Rat der Stadt Memmingen.

(Schluß folgt.)

Die Propheten der nachapostolischen Kirche.

Von Pfarrer Dr. Haller in Waldmanns-Hofen.

Erst die Auffindung der *Διδαχη των αποστολων* hat auch für diesen Gegenstand eine besondere Bedeutung gewonnen. Man hat bis in die jüngste Zeit in den Darstellungen der ältesten Kirchengeschichte[1] und selbst in den Monographien über die urchristliche Gemeindeverfassung der Propheten entweder nur ganz flüchtig gedacht oder auch sie ganz übergangen. Man hatte auch gar zu wenig von ihnen gewußt, zudem sind sie sobald aus der Geschichte

---

[1] Hase hat die Propheten in seiner „Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen I. Th. 1885 Seite 207 ff. unter dem Abschnitt von der „Verfassung der Gemeinde“ zum erstenmale ausführlicher besprochen. Auch Weizsäcker behandelt sie in seinem „Apostolischen Zeitalter der christlichen Kirche“ 1886 an verschiedenen Stellen, besonders aber, was von großer Wichtigkeit und bahnbrechender Bedeutung ist, unter den „Aemtern der Gesammtkirche“ S. 606 ff.

verschwunden und es sind andere Faktoren an ihre Stelle getreten, welche zu immer größerer Bedeutung heranwuchsen. Es giebt zwar aus der apostolischen Zeit, aus der judenchristlichen und paulinischen Kirche einige sehr bedeutsame Berichte über die altchristlichen Propheten, welche vermuthen lassen, daß diese eine Zeit lang von großem Einfluß auf das christliche Gemeindeleben gewesen sein müssen. Aber man dachte nur an Presbyter und Diakonen und trotz der deutlichen Aussage des Apostels Paulus in 1 Kor. 12, 28. wurde behauptet, daß die Propheten gar keine öffentlichen Aemter gewesen seien [1]. Es kommt freilich darauf an, was man unter einem Gemeindeamt versteht. Wenn man an demselben das für notwendig hält, daß die Gemeinde eine ihr zukommende Funktion einem dazu Befähigten förmlich durch irgend einen äußerlich erkennbaren und rechtlich verpflichtenden Akt überträgt, so ist es fraglich, ob der Prophetenberuf je ein solches Gemeindeamt war [2]. Waren aber die Propheten Männer, welche die prophetische Lehrthätigkeit berufsmäßig betrieben und zwar im Dienste der Gesamtkirche, so haben wir an ihnen ein öffentliches Kirchenamt. Dies festzustellen ist die Aufgabe der nachfolgenden Untersuchung.

1. Es ist unläugbar, daß es im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter Propheten von Beruf gegeben hat. So

---

[1] So Rothe „die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung" 1837 S. 255 ff. Während dort die αποστολοι, προφηται und διδασκαλοι ausdrücklich, mit geflissentlicher Nummerierung (als πρωτον δευτερον τριτον) vorangestellt werden und die Presbyter und Diakonen nur unter den andern Charismen als κυβερνησεις und αντιλημψεις vorkommen, so hat Rothe dennoch jene drei ersten für bloße Gaben erklärt.

[2] Beyschlag in seiner Preisschrift, betitelt „die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des Neuen Testaments" 1874 S. 23 ff macht einen Unterschied zwischen dem persönlichen Amte oder der sittlichen Aufgabe, zu der die entsprechende Geistesgabe jemanden innerlich verpflichte und dem institutiven Amte oder der rechtlichen Leistung, zu der die Berufung der Gemeinde verpflichte. Ob gerade das letztere notwendig ist, fragt sich sehr. Ein Amt ist schon da, wo für gewisse Leistungen eine Gemeinschaft entsprechende Gegenleistungen gewährt. Das war aber bei den Propheten der Διδαχη der Fall.

kam nach dem Bericht der Apostelgeschichte (K. 11) ein Prophet, Agabus von Jerusalem nach Antiochien und zeigte *δια του πνευματος* eine große Hungersnot an; derselbe Agabus weissagte später (K. 21) auf symbolische Weise dem Apostel Paulus seine Gefangennahme[1]. Fünf Männer in Antiochien (Barnabas, Simeon, Lucius, Manaen und Saulus) werden *προφηται* und *διδασκαλοι* genannt. Von Judas und Silas, die (15, 22.) *ανδρες ηγουμενοι εν τοις αδελφοις* heißen, wird berichtet, „daß sie ebenfalls Propheten waren und die Brüder mit reichlicher Rede ermunterten und bestärkten". In der von Anbeginn urapostolisch gerichteten Gemeinde zu Rom unterscheidet Paulus (Röm. 12, 6—8.) deutlich den *προφητευων* oder *διδασκων* vom *προισταμενος*. Der beste Zeuge für das Vorhandensein von Propheten im Urchristentum ist die Apokalypse. Der Verfasser derselben hat nach 22, 9. in der Gemeinde als Prophet seine Brüder, die Propheten sind gleich ihm[2]. Wie in der Urgemeinde, so fehlen auch in der paulinischen Kirche die Propheten nicht. Paulus selbst war ein Prophet und berief sich in den wichtigsten Angelegenheiten auf empfangene Offenbarungen. Er zählt nicht nur die Propheten neben den Aposteln und Lehrern als einen ganz vorzüglichen Dienst in der Gemeinde auf, sondern er läßt die Weissagung als einen regelmäßigen Bestandteil der Vorträge in der Versammlung erscheinen (1 Kor. 14, 26.) und wünscht sogar, daß alle weissagen möchten (14, 5.). Auch der einer späteren Zeit angehörende Epheserbrief zählt unter den öffentlichen Aemtern in zweiter Linie die Propheten auf (4, 11.) und bemerkt, daß die Heiligen auferbaut seien auf den Grund der Apostel und Propheten (2, 20.), „denen das Geheimnis des Christus, das in andern Zeiten nicht kund gethan worden, jetzt geoffenbart

---

[1] Hase a. a. O. S. 207 hält den Agabus für einen Wahrsager. Beides sei leicht zu prophezeien gewesen: die Hungersnot nach einer Mißernte; die Gefangennahme, um den Apostel abzuhalten, nach Jerusalem zu gehen.

[2] Weizsäcker, a. a. O. S. 43 führt noch für diese Thatsache das Vorkommen der Propheten in Reden Jesu und zwar neben den Aposteln Mt. 10, 41. (23, 34. 7, 22. 24, 11. 24.) an, welches ganz sicher auf die Verwirklichung in der Gemeinde hinweise.

ward im Geiste (3, 5.)". Auch in der Zeit der Pastoralbriefe, jenem Uebergang von dem apostolischen zum nachapostolischen Geschlechte, wird nicht vergessen, daß Timotheus seine Amtsgnade *δια προφητειας* erhalten habe (1 Kor. 4, 14.).

Auch die nachapostolische Zeit hat ihre Zeugnisse für die Propheten. Allerdings sind der Stellen gar wenige, die uns darüber Aufschluß geben und die wenigen sind so allgemein und undeutlich gehalten, daß sie uns erst nicht viel nützen würden, wenn nicht die *Διδαχη των αποστολων*[1] uns zu Hilfe käme. In zweiter Linie dient uns als Quelle der „Hirte des Hermas"[2]. Man hat dabei wohl zu erwägen, daß Hermas selbst ein Prophet ist. Die ganze Anlage seines Buches weisen ihn als solchen aus. Dasselbe ist in gewissem Sinn ein Analogon zu der Apokalypse, wie diese ein Denkmal altchristlicher Prophetie. Denn wir halten daran fest, daß er kein Montanist ist: seine Ansichten über die zweite Buße, über die Ehe, das Märtyrertum und das Fasten weichen wesentlich ab von dem, was Tertullian darüber sagt[3]. Wenn nun auch Hermas nicht soviel mit den Propheten sich beschäftigt wie die *Διδαχη*, so handelt doch ein ganzes Mandatum (XI.) ausführlich über den Unterschied von den wahren und falschen Pro-

[1] Außer Wünsche's „Lehre der zwölf Apostel nach der Ausgabe des Metropoliten Philotheos Bryennios" 1884 ist im folgenden besonders berücksichtigt: Harnack's „die Lehre der zwölf Apostel" in den Texten und Untersuchungen" 1886. Es ist für unsere Sache gleichgiltig, ob man mit Bryennios einen judenchristlichen Charakter dieser Schrift oder mit Harnack ihre heidenchristliche Bestimmung annimmt. Doch wird die Art und Weise, wie die Rechtsverhältnisse der Propheten nach alttestamentlichem Muster geordnet werden, mehr zu Gunsten des Bryennios sprechen.

[2] Zu Grunde gelegt ist der griechische Text nach Hilgenfeld's „Hermae pastor" 1881.

[3] Die Gründe, welche Hilgenfeld („die apostolischen Väter" 1853 S. 177 ff.) gegen Ritschl, der einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen Hermas und dem Montanismus vermutet, vorbringt, leuchten auch uns ein. Hermas verhält sich zum Montanismus, wie die rechtgläubigen Propheten des zweiten Jahrhunderts überhaupt zu den neuen „Propheten", daher die auffallenden Aehnlichkeiten!

pheten. Außer diesen beiden Hauptzeugen kommen einige andere zerstreute Notizen der zeitgenössischen Literatur in Betracht. So rühmt Justin gegenüber dem Juden Tryphon, daß die ganze Summe der im alten Bunde wirksamen Kräfte auf die Christen übergegangen sei. An Stelle der alttestamentlichen sei die neutestamentliche Prophetie getreten. „Bis auf den heutigen Tag", versichert er, „giebt es auch bei uns prophetische Gaben". Demnach werden auch da und dort Propheten mit Namen aufgeführt: dem Polykarp v. Smyrna bezeugt seine Gemeinde, daß er unter ihnen ein *διδασκαλος αποστολικος και προφητικος* gewesen sei. Auch der rechtgläubige[1] Melito v. Sardes war, wie von Tertullian und Polykrates bezeugt wird, ein Prophet. Er schrieb als solcher *περι προφητειας* und *περι αποκαλυψεως Ιωαννου*. Weiterhin gelten als Propheten ein Quadratus und der Betrüger Peregrinus. Und wie in der Apostelgeschichte die Töchter des Philippus Prophetinnen heißen, so wird in dieser Zeit dann und wann eine Prophetin Ammia genannt. Auch bei Gnostikern konnte man Propheten antreffen. Natürlich sind die orthodoxen Berichterstatter nicht gut auf sie zu sprechen: sie erklären darum diese Weissagungen für künstliche und verfälschte Nachahmungen. So war die Philumene, die Autorität des Gnostiker Apelles eine Prophetin und Irenäus erzählt, daß der Valentinianer Markus unter seinen Anhängern auch Prophetinnen hatte.

Doch haben die Propheten verhältnismäßig bald in der christlichen Kirche den Schauplatz geräumt. Denn Tertullian führt sie

---

[1] Hieronymus sagt nämlich: Melitonis elegans et declamatorium ingenium laudans Tertullian dicit, eum a plerisque nostrorum prophetam putari und daraus schließt Schwegler („der Montanismus und die christl. Kirche" 1841 S. 223) unter Hinweis auf sein Cölibat, seine Ansicht von der Körperlichkeit Gottes und seine Logoslehre, daß Melito ein Montanist gewesen sei. Dagegen sagt Ritschl („die Entstehung der altkatholischen Kirche" 1857 S. 228) mit Recht, daß Tertullian von einem montanistischen Propheten schwerlich bloß das elegans et declamatorium ingenium gerühmt und auch die Bemerkung für unnötig gehalten hätte, er sei von der Mehrzahl seiner Partei für einen Propheten gehalten worden. Auch die Titel seiner andern Schriften *περι εκκλησιας* und *κλεις* geben keinen Anlaß zu Schwegler's Vermutung.

in seinem Aemterkatolog[1] schon nicht mehr auf und Origines „hält es für eine Lüge, wenn Celsus sage, er habe noch Propheten gehört, denn in seinen Tagen seien keine solche mehr aufgetreten, welche dem des Altertums gleichen; denn wären solche aufgetreten, so hätte man ihre Weissagungen ebenso aufgeschrieben, wie dies bei den alten Propheten geschehen sei". Ja, der Montanismus hatte diesen Beruf so in Mißkredit gebracht, daß man sich scheute, den Prophetentitel auf solche anzuwenden, die zweifellos es einst waren. So nennt Polykrates (Eusob. h. e. V, 24) die Tochter des Philippus „η εν αγιω πνευματι πολιτευσαμενη" und den Melito „ο εν αγιω πνευματι παντα πολιτευσαμενος"; auch heißt Johannes an dieser Stelle „Priester, Märtyrer und Lehrer", das erstere wahrscheinlich in Beziehung auf den Ausspruch der Διδαχη (XIII, 3.): „οι προφηται εισιν οι αρχιερεις υμων".

2. Sehen wir nun diese christlichen Berufspropheten des zweiten Jahrhunderts näher an. Dabei werden wir immer auch einen Rückblick werfen müssen auf die neutestamentlichen Berichte, unter deren Beleuchtung unser Gegenstand deutlicher wird. In dem 4. Kapitel der Διδαχη, welche in einem Fünfteil von den Propheten handelt, werden die Pflichten der Christen gegen die Gemeinde mit der Ermahnung eingeleitet: „Mein Kind, gedenke dessen, der das Wort Gottes redet, Tag und Nacht!" Diese „λαλουντες τον λογον του θεου" sind die Apostel, die Propheten und die Lehrer; XIII, 1. 2 und XV, 1 werden die letzten beiden, XI, 3 die ersten beiden zusammengenannt. Zwar gehören auch im weiteren Sinn zu den λαλουντες τον λογον die Episkopen und Diakonen; heißt es doch auch von diesen: „sie leisten Euch denselben Dienst wie die Propheten und Lehrer". Diese Reihenfolge entspricht nun ganz der in 1 Kor. 12, 28, sie unterscheidet sich aber von Eph. 4, 11 dadurch, daß sie keinen Unterschied zwischen Apostel und Evangelisten kennt, was uns zu dem Schluß berechtigt, daß im Eph.-Brief zwischen den eigentlichen Aposteln Jesu, Paulus einbegriffen, und ihren Nachfolgern „am Wort" unterschieden wird, während die Διδαχη jenen Namen auch auf letztere anwendet. Diese Apostel

[1] de praesc. 3: Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit.

der *Διδαχη* sind darum auch mit den bei Eusebius für die zweite Generation aufgeführten „Evangelisten“ zu identifizieren, welche „denen die noch nichts vom Evangelium gehört hatten, dasselbe verkündigten und wenn dies geschehen und Hirten von ihnen aufgestellt waren, zu andern Völkern giengen“. Diese Unterscheidung von Aposteln, Propheten und Lehrer kommt auch sonst noch vor[1]. Um so auffallender ist es, daß beim „Hirten“, so oft Klassen von Predigern und Beamten der Gemeinde aufgezählt werden, die Propheten ungenannt bleiben. So bedeuten in der Vision (III) von dem Bau der Kirche die weißen und völlig passenden Quadersteine „die Apostel, Episkopen, Lehrer und Diakonen, welche einen heiligen Wandel führen und *επισκοπησαντες και διδαξαντες και διακονησαντες και αγνως και σεμνως τοις εκλεκτοις του θεου*“. Man erklärt (so Harnack) diese Auslassung aus dem Umstande, daß Hermas selbst ein Prophet war und aus Bescheidenheit sich nicht jenen vorzüglichen Platz in dem Bau der Kirche zuweisen konnte. Aber es liegt viel näher anzunehmen, daß zwischen Propheten und Lehrer kein großer Unterschied bestand, daß darum im Namen „*διδασκαλοι*“ auch diejenigen befaßt waren, welche in prophetischer Weise lehrten. Wie Polykarp ein *διδασκαλος προφητικος* heißt und die *Διδαχη* Propheten und Lehrer zusammennennt, so thut Hermas dies stillschweigend, so daß man das, was über Apostel und Lehrer gesagt ist, auch auf die Propheten beziehen darf.

Gemeinsam ist nun allen drei Arten von *λαλουντες τον λογον*, den Aposteln, Propheten und Lehrern, daß sie nicht von der Gemeinde gewählt wurden. Das war anders bei den Episkopen und Diakonen, weßhalb auch die *Διδαχη* (XV, 1) die Anweisung erteilt: „*χειροτονησατε εαυτοις επισκοπους και διακονους*“[2]. Wir stehen also hier noch auf demselben Boden, wie

---

[1] Harnack führt a. a. O. S. 111 aus der altchristlichen Literatur mehrere Belege dafür an.

[2] Was nun diese beiden Gemeindeämter der Episkopen und Diakonen betrifft, so neigen auch wir uns zu der neueren Ansicht, wie sie von Hatch in der „Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum“ (herausgegeben von Harnack 1883) angeregt und von letzterem im Anschluß an die *Διδαχη* in den Prolegomena S. 142 ff. ausgeführt

in dem apostolischen Zeitalter, auf dem Boden der allgemeinen Lehrberechtigung. Das Evangelium zu verkündigen steht jedem frei, der dazu das Charisma hat. Nur warnt Jakobus (3, 1.) davor, daß seine Leser so viele Lehrer werden, weil damit man eine größere Verantwortung bekomme. Auch Paulus setzt die allgemeine Lehrfreiheit voraus (1 Kor. 14, 26.) und verbietet nur den Weibern das öffentliche Reden in der Gemeinde. Ja, es scheint, daß das Lehrgeschäft nicht nur prinzipiell, sondern auch faktisch von dem Gemeindeamt getrennt war. Anders wird das in den Pastoralbriefen. Hier wird bereits eine Kombination der Lehrthätigkeit mit dem Gemeindeamt erstrebt. So wird 1 Tim. 3, 2. vom Aeltesten verlangt, daß er διδακτικος sei und Tit. 1, 9. daß er im Stande sei, in der gesunden Lehre zuzureden und die Widerstrebenden zu überführen. Endlich ermahnt 1 Tim. 5, 17. die wohlvorstehenden Aeltesten zwiefacher Ehre werth zu halten, am meisten die, welche am Wort und der Lehre thätig seien". Das Lehramt ist also prinzipiell noch vom Gemeindeamt geschieden. So wird also auch in der Διδαχη zwischen Erbauung nnd Verwaltung ein deutlicher Unterschied in Beziehung auf ihre Träger gemacht[1]. Dieser Unter-

worden ist, wornach die Gemeinde, sofern sie in Leitende und Geleitete zerfiel, ursprünglich aus πρεσβυτεροι und νεωτεροι bestand. Jene waren die Erstbekehrten oder die im Glauben bewährten Alten. Von einer Einführung bezw. Wahl konnte darum bei ihnen keine Rede sein, weßhalb die Apostelgeschichte auch nichts davon erwähnt. Bei der Vergrößerung der Gemeinde stellte sich das Bedürfnis ein, daß gewisse Funktionen vornemlich in der Verwaltung bestimmten Personen übertragen werden. Dies veranlaßte die Wahl der Almosenpfleger oder der επτα. Die, welche nun von diesen Verwaltungsbeamten mehr das Geschäft der Aufsicht besorgten, nannte man επισκοποι und ist natürlich, daß man sie aus dem Aeltestenkollegium nahm. Diejenigen Verwaltungsbeamten aber, welche mehr einen Dienst (wie die Armenpflege) zu versehen hatten, nannte man διακονοι und nahm sie aus den „Jüngeren". Diese Erklärungsweise erscheint uns als die natürlichste und den geschichtlichen Verhältnissen, besonders der „jüdischen Gemeindeordnung" entsprechendste.

[1] Nach dem obigen wird klar, daß Harnack a. a. O. S. 59 zu weit geht, wenn er behauptet, die Διδαχη bilde ein Mittelglied zwischen 1 Kor. 12 und den Pastoralbriefen.

schied stand noch lange Zeit in der christlichen Kirche in Geltung. So teilt Hermas in einem Gleichnis (IX) die Episkopen einem andern Berge zu als die Apostel und Lehrer. Er selbst wurde nicht von der Gemeinde zu Rom gewählt. Sein Propheten- und Lehramt wurde ihm von Gott in Visionen übertragen. Kraft dieser Berufung tritt er vor die Gemeinde mit seinen Offenbarungen und seiner Bußpredigt und es wird vorausgesetzt, daß dieselbe ihn anhört, obwohl er noch kein Amt in ihrer Mitte versehen hatte. Der sogenannte „zweite Brief des Clemens“ ist die Predigt eines Laien zu Rom, denn der Verf. macht einen deutlichen Gegensatz zwischen sich und seinen Zuhörern einerseits und den Presbytern andererseits[1]. Selbst in dem achten Buche der apostolischen Konstitutionen wird zugestanden: „Wer da lehrt, sei er auch ein Laie, wenn er nur erfahren im Worte und von reinem Lebenswandel ist, möge er nur immer lehren, denn es heißt: sie werden alle von Gott gelehret sein“. Auch eine bekannte Thatsache spricht dafür: Als nemlich Origines vor seiner Aufnahme in den Klerus zu Cäsarea predigte und der Bischof Demetrius von Alexandria Einspruch dagegen erhob, fand jener Unterstützung bei den Bischöfen von Jerusalem und Cäsarea, welche den Grundsatz, daß Laien in Gegenwart des Bischofs predigen dürfen, als althergebracht verteidigten und mit Beispielen belegten (Eus. h. e. VI, 19). So hat bei diesem höchsten und wichtigsten Amte nicht die Berufung seitens der Gemeinde, sondern das Charisma entschieden[2].

Damit ist aber noch ein zweites gegeben. Wenn also nicht die Wahl der Gemeinde solche Aemter begründete, so ist das ein Zeugnis dafür, daß sie der ganzen Kirche ihre Dienste wid-

[1] cfr. Hatch a. a. O. S. 115 und die Note Harnack's dazu.

[2] Ritschl bringt a. a. O. S. 523 noch andere Stellen, aus welchen hervorgeht, daß man es nicht für selbstverständlich hielt, wenn der Presbyter auch das Lehramt bekleidete: in den Akten der Perpetua und Felicitas kommt ein Presbyter Doktor Aspasius vor; Cyprian zieht die presbyteri doctores zur Prüfung der Lektoren bei, Dionys v. Alex. beruft in dem Verfahren gegen den Chiliasten Nepos die πρεσβυτερους και διδασκαλους των εν ταις κωμαις. Doch scheint, nach Justin. Apol. 1, 67, von der Mitte des zweiten saec. an der προεστως für gewöhnlich in den Versammlungen die Lehre besorgt zu haben.

meten. Es gab also, wenn man so sagen darf; Kirchenämter. Man kann diesen Umstand nicht hoch genug anschlagen. Er dient, wie Harnack a. a. O. überzeugend nachweist, zum wesentlichen Verständnis der Entwicklung der ältesten Kirche. Wie kam es, muß man billigerweise fragen, daß die christlichen Einzelgemeinden trotz der vielen und großen Gegnerschaften und der ungünstigen Einflüsse von allen Seiten so auffallend günstig sich entwickelten, daß sie nach einer hundertjährigen Geschichte in der katholischen Föderation sich zusammenfanden? Sie hatten keinen einheitlichen Episkopat, überhaupt keinen äußerlichen Mittelpunkt, von dem aus alle Einzelglieder sicher und zielbewußt geleitet werden konnten. Es gab also noch keine „Kirchenverbände". Man findet zwar dafür einen Ersatz in dem allen gemeinsamen Prinzip des heiligenden und einigenden Geistes Christi [1]. Aber so richtig auch diese Beobachtung ist, so muß doch andererseits zugegeben werden, daß bei jeder Entwicklung von Einzelgliedern zu einer einheitlichen Gemeinschaft äußerliche Faktoren mitwirken müssen. Diese nun sind unzweifelhaft die *λαλουντες τον λογον*, jene Wanderapostel und Wanderpropheten, die aller Gemeinden Gemeingut und so auch ihre lebendigen Bindeglieder waren. Die Apostel bildeten zuerst dieses gemeinsame Band. Die Propheten waren ihre Fortsetzung [2]. Aber sie konnten in dieser Form keine dauernde Einrichtung in der Kirche

---

[1] Beyschlag führt a. a. O. S. 102 ff. diesen Gedanken dahin aus, daß die Gesamtkirche nicht als solche äußerlich organisiert war, daß nicht einmal die Apostel als ein solches Band zwischen den Einzelgemeinden gelten können, daß aber dennoch eine Gemeinschaft zwischen den Einzelgemeinden und selbst den Parteien bestand, die des Geistes, wie sie in Eph. 4, 5 („Ein Herr, Ein Glaube" ꝛc.) beschrieben wird.— Ein Trost für unsere zerrissene evang. Kirche! dieselbe kann bestehen, auch wenn ihre einzelnen Teile nicht in äußeren oder gar hierarchischen Einheiten (etwa in einer „Reichskirche") zusammengefaßt werden. —

[2] Ein sehr schönes Zeugnis dafür, daß die Propheten in erster Linie der Gesamtkirche angehörten, weiß Harnack a. a. O. S. 112 aus valentinianischen Kreisen. Es lautet: *λεγουσιν οι Ουαλεντινιανοι οτι ο κατα εις των προφητων εσχεν πνευμα εξαιρετον εις διακονιαν, τουτο επι παντας τους της εκκλησιας εξεχυθη διο και τα σημεια του πνευματος ιασεις και προφητειαι δια της εκκλησιας επιτελουνται.*

werden. Denn sie ruhten auf einer geistigen Basis, dem Charisma. Dasselbe hatte Geltung, so lange die Kirche in einfachen und kleinen Verhältnissen sich bewegte und so lange die Christen von dem Gedanken eines nahen Weltuntergangs beseelt waren. Als aber das Christentum sich anschickte, auf dieser Welt bleibende Wohnung zu machen, da mußte das Charisma abnehmen. Man legte weniger Wert auf die individuelle Begabung bezw. auf die göttliche Berufung zu einem Amte. An ihre Stelle traten die rechtlichen Formen von „Wahl“ und „Nachfolge“. Der aus der Gemeindewahl hervorgegangene Episkopat übernahm ex officio die Arbeit der Wanderapostel und Wanderpropheten, die Bischöfe wurden die Nachfolger der Propheten. Mit der Bedeutung des Charisma fiel auch die allgemeine Lehrberechtigung. Das Lehrgeschäft wurde nun auch eine rechtliche Leistung eines institutiven Gemeindeamtes, es hatte aufgehört, die freiwillige Aeußerung einer gottbegeisterten Seele zu sein.

Damit hängt noch eine andere dunkle Sache der ältesten Kirche zusammen: die Entstehung der katholischen Briefe. Sie sind Sendschreiben jener Wanderpropheten an die ganze Kirche[1]. „Ein Brief, wie der des Jakobus mit seiner Adresse „an die zwölf Stämme in der Zerstreuung, mit seinen prophetischen Ausführungen (K. 4. 5.), mit seinen Anweisungen selbst an die Presbyter (5, 14) mit seinen dezidierten Versicherungen (5, 15 f.) — er wird, da er von dem Apostel nicht herrühren kann, erst verständlich, wenn man die wandernden Propheten und Lehrer denkt, die das Bewußtsein hatten, von Gott für die Christenheit berufen zu sein und daher die Verpflichtung fühlten, der ganzen Kirche zu dienen“, (Harnack a. a. O. S. 105). Diese Briefe standen in hohem Ansehen. Erst später, als es solche Wanderprediger nicht mehr gab, da suchte man für sie nach apostolischen Namen. —

3. Viele Aehnlichkeit scheinen die Propheten mit den Aposteln

[1] Die Offenbarungen, die dem Hermas zu teil werden, sollen aufgeschrieben und durch den Clemens den auswärtigen Gemeinden mitgeteilt werden. Der „Hirte“ muß demnach auch in andern Kirchen gelesen worden sein, was auch indirekt aus einer Bemerkung des Muratorischen Kanon's hervorgeht, wornach der „Hirte“ nicht zum Vorlesen in den Kirchen, unter den Propheten und Aposteln, empfohlen wird.

gehabt zu haben. Heißt es doch in der Διδαχη XI, 3: „Bezüglich der Apostel und Propheten gemäß dem Gebot des Evangeliums (κατα το δογμα του ευαγγελιου), so sollt ihr verfahren". Beide sind also einem „Herrngebot[1]" und zwar beide demselben unterstellt. Wenn wir nun im folgenden hören, daß verordnet wird: „Geht aber der Apostel weg, so soll er nichts empfangen außer Brot, bis daß er übernachte, verlangt er aber Geld, so ist er ein Pseudoprophet" — so werden wir bei jenem Herrngebot an Stellen zu denken haben, wie Mt. 10, 5 ff. cfr. 7, 15 f. 10, 40—42, wo von den Aposteln und Propheten gefordert wird, „kein Gold, noch Silber noch Kupfermünze in ihrem Gürtel zu nehmen", überhaupt „umsonst zu geben, da sie es umsonst umfangen hatten". Auch Eusebius sagt von den Evangelisten, daß „sie zuerst das Herrngebot erfüllten, indem sie ihre Habe unter die Dürftigen verteilten, dann aber begaben sie sich auf Reisen". Daß diese Forderung der Besitzlosigkeit auch an die Propheten gestellt wurde, wird uns nahegelegt durch die Bemerkung der Διδαχη (XI, 12): „Wann ein Prophet im Geiste sagt: Gieb mir Geld oder irgend etwas anders, den höret nicht, wenn er aber für andere Bedürftige sammelt, so richte ihn niemand". Auch Hermas war arm, zwar hatte er nicht freiwillig seinen Reichtum aufgegeben, aber er wird belehrt, daß der von ihm anfänglich so bedauerte Verlust seines Vermögens nur heilsam und seines neuen Standes würdig ist, daß er nur so ein Stein werden konnte, den man in den Bau der Kirche einfügt. Darum wird (Sim. 1) dem Christen angeraten, sich von irdischen Gütern nur das Notwendigste und nicht über Bedarf zu erwerben: „Wirket die Werke Gottes, gedenket seiner Gebote und seiner Verheißungen, glaubet ihm, daß er sie thut, wenn man seine Gebote hält. Statt Aecker kaufet Euch Seelen in Betrübniß, be-

---

[1] Das Wort δογμα in diesem Sinne findet sich außer Lc. 2, 1 Act. 16, 4. 17, 7. Eph. 2, 15. Col. 2, 14 auch bei Barnabas, von dem ja unsere Διδαχη abhängig ist. Ueberhaupt weiß diese Schrift nichts von „Lehren", sondern nur von „Geboten" Christi und der uralte Titel „Διδαχη κυριου δια των αποστολων" bedeutet nichts anderes als eine „Zusammenstellung von Herrngeboten, wie sie durch die Apostel überliefert sind".

denket die Witwen und Waisen und verachtet sie nicht". Dem entsprechend heißt es vom wahren Propheten (Mand. XI): „Er ist sanftmütig, gelassen und demütig, frei von aller Unreinigkeit und Eitelkeit dieser Welt und macht sich ärmer als alle Menschen". Dagegen hat der „Hirte" dem falschen Propheten u. a. vorzuwerfen, daß „er für seine Weissagung Lohn nimmt und wenn er nichts erhält, so weissagt er nicht. Kann aber der göttliche Geist Lohn nehmen und weissagen?" Auch der Antimontanist Apollonius hat an den „neuen Propheten" auszusetzen, daß sie sich gegen das Herrnwort versündigen, „sie sollen kein Gold noch Silber noch zwei Kleider besitzen" (Euseb. h. e. V.). Man war also damals so weit gekommen, daß man jene Herrnworte in Mt. 10 wörtlich anwenden zu müssen glaubte. Wenn auch der Hirte den Reichtum als ein gefährliches Hindernis für das Reich Gottes beurteilte, so kann man doch noch nicht sagen, man sei schon damals der Ansicht gewesen, die Besitzlosigkeit oder die freiwillige Armut begründe einen höheren Grad von Sittlichkeit. Wenn aber diese Verleugnnng ein Statut für die Wanderpropheten wurde, so gab dabei wie bei Paulus in 1 Kor. 9, 12. 2 Kor. 12, 10 ff., der praktische Gesichtspunkt den Ausschlag, daß der Prophet von Ort zu Ort wandernd sein Amt zu versehen hatte und somit durch einen etwaigen Erwerb von Geld und Vermögen an der eifrigen und uneigennützigen Ausübung desselben behindert gewesen wäre. Doch hat man das zur Regel gemacht, was Paulus nur für sich und seine Mitarbeiter beachtete und wovon er ausdrücklich erklärte, daß er ein Recht hätte, wie die andern Apostel „an dem Vermögen der Gemeinde teil zu haben". Was in Praxis sich empfahl, dafür hatte man auch ein Herrnwort und so wurde aus Gewohnheit ein Gebot.

Wenn nun also die Besitzlosigkeit bei den Propheten nicht unmittelbar eine Forderung der Askese war, so werden wir aus andern Gründen des Eindruckes uns nicht erwehren können, daß sie Asketen waren. Zwar wird ihnen von der Διδαχή ein ganz ordentlicher Unterhalt gewährt. Der Apostel freilich muß sich schon mit einer Tagesportion Brot begnügen, wenn er eine Gemeinde verläßt. Aber auch dem Propheten wird eine gewisse Einschränkung in Speise und Trank zur Auflage gemacht. „Kein Prophet", sagt

die Διδαχή XI, 9, „der im Geiste eine Mahlzeit bestellt, ißt von ihr, er sei denn ein Pseudoprophet“. Auch Hermas zählt bei den verschiedenen Merkmalen des Pseudopropheten u. a. das auf, daß er „εν τρυφαις πολλαις αναστρεφομενος“ sei. Er selbst hat einmal 15 Tage zu fasten, um einer Offenbarung gewürdigt zu werden und das Gleichnis über das wahre Fasten[1] wird ihm in der Frühe eines Fasttages gezeigt. Wenn uns auch keine besonderen Fastengebote für die Propheten bekannt sind, so läßt sich doch vermuten, daß man von ihnen in diesem Stück mehr erwartete als von andern. Auch wurde im Fasten ein erfolgreiches Mittel zur Gewinnung von Visionen und Offenbarungen gesehen.

Doch waren die Propheten noch in einer andern Beziehung Asketen. Hermas (Vis. II) erhält die Weisung, die Bußzeit an seiner Person damit einzuleiten, daß er künftighin mit seiner Gattin zusammenlebe als mit einer Schwester, weshalb auch jene K. 3, 1 nur noch αδελφη heißt. Später (Sim. IX) wird er wider seinen Willen bei den apokalyptischen Jungfrauen allein zurückgelassen. Er fragt, wo er die Nacht durch bleiben solle? Die Jungfrauen antworten: „Μεθ' ημων κοιμηθηση ως αδελφος, και ουχ ως ανηρ. ημετερος γαρ αδελφος ει, και τον λοιπον μελλομεν μετα σου κατοικειν. λιαν γαρ σε αγαπωμεν.“ Darauf umarmten sie ihn und tanzten und spielten mit ihm. Es war also jene Zeit in der christlichen Kirche, wo die Virginität eine Tugend war. Während die Republik und das Kaiserreich alle Mühe hatte, durch große Privilegien und furchtbare Gesetze nur sieben vestalische Jungfrauen als solche zu bewahren, so gab es in der Weltstadt unter Christen wohl Hunderte beiden Geschlechts, die sich der Ehe enthielten, ja die in ihrem asketischen Heroismus so weit giengen,

[1] Der „Hirte“ belehrt den Hermas, daß das Stationsfasten, am Mittwoch und Freitag, noch nicht das wahre sei. Man begnüge sich am Fasttage mit Brot, Gemüse und Wasser, berechne aber die Speise, welche man sonst genießen würde und gebe das Geld dafür den Bedürftigen. Solches Fasten gefalle Gott wohl, das andere sei überflüßig. Wie ganz anders Tertullian! Dieser beweist, sogar aus der h. Schrift, die Notwendigkeit des Fastens und verschärft die herkömmlichen Fastenvorschriften.

daß Jungfrauen mit Propheten und Clerikern das Haus und selbst das Lager teilten. Propheten giengen jedenfalls in solcher Enthaltsamkeit allen andern voran. Der Prophet Paulus war unverheiratet, dasselbe sagt die Tradition dem Propheten Johannes nach, die Prophetinnen des Philippus der Apostelgeschichte heißen ausdrücklich παρθενοι, ähnliches wird von der Philumene des Apelles berichtet und Melito galt allgemein als Eunuch. Unter solchen Voraussetzungen versteht man auch die dunkle Stelle der Διδαχη (XI, 11): „Jeder Prophet aber, erprobt und wahrhaftig, der im Hinblick auf das irdische Geheimnis der Kirche handelt (ποιων εις μυστηριον κοσμικον εκκλησιας), jedoch nicht lehrt, alles das zu thun, was er selbst thut, der soll bei Euch nicht gerichtet werden, denn bei Gott hat er das Gericht, ebenso haben nemlich auch die alten Propheten (οι αρχαιοι προφηται) gehandelt". Diese alten Propheten, mit denen die Handlungsweise der damaligen entschuldigt wird, sind nicht etwa die alttestamentlichen, wie Bryennios meint, und die fraglichen Handlungen sind nicht die eigentümlichen, symbolischen, wie sie von einem Jeremias oder Ezechiel im Auftrage Jahve's vor den Augen des Volkes ausgeführt wurden. Denn es wird offenbar vorausgesetzt, daß auch andere solche Handlungen nachahmen konnten, ja daß die christlichen Propheten sie mitunter von den Zuhörern geradezu verlangten. Beides aber hätte bei der Annahme von symbolischen Handlungen keinen Sinn. Daß auch solches vorkam, dafür haben wir ein Beispiel an Agabus. Derselbe nahm (Act. 21) den Gürtel des Paulus und band seine Füße und Hände und sagte: „Solches sagt der h. Geist: den Mann, dem dieser Gürtel gehört, werden die Juden in Jerusalem so binden und in die Hand der Heiden ausliefern". In der Διδαχη aber sind offenbar asketische Forderungen gemeint, wie sie zu allen Zeiten in der christlichen Kirche vorgetragen und wie sie namentlich schon von den alten christlichen Propheten an eigener Person verwirklicht wurden. Jene Männer wie ein Paulus oder Johannes oder Agabus waren in der Zeit der Διδαχη schon die „alten" Propheten[1]. Man hat sich zur Zeit des montanistischen

[1] Man könnte darum versucht sein, die Διδαχη noch tiefer herabzusetzen als über das erste Drittel des zweiten Jahrhunderts. Aber

Kampfes um ihren Besitz in den verschiedenen Parteien und Kirchen gestritten. Auch liegt die Vermutung sehr nahe, daß jene asketischen Handlungen der alten und der nachapostolischen Propheten die geschlechtliche Enthaltsamkeit betrafen. Man muß da an ähnliches denken, wie wir es bei Hermas hörten. Doch ist bemerkenswert, daß diese Art der Askese nur geteilte Anerkennung in der öffentlichen Meinung der Kirche fand, so daß die *Διδαχη* sich veranlaßt sieht, sie zu entschuldigen und vor einem voreiligen Urteil darüber zu warnen. Wir haben also eine Zeit, wo die Ansichten über die Virginität noch in einem Uebergangsstadium lagen, wo man sogar einer erst aufgekommenen Steigerung derselben mit Widerwillen begegnete, wo Propheten den Versuch machten, solche Uebungen auch in weiteren Kreisen zu verbreiten. Jedenfalls lagen allen solchen Handlungen religiöse Motive zu Grunde. Wenn Besitzlosigkeit und Fasten für den Propheten mehr aus praktischen Rücksichten nahe lagen, so konnte man für die Ehelosigkeit nicht etwa den Grund angeben, daß er durch die Ehe in seinem Berufe gehindert sei. Haben doch die Apostel auf ihren Berufsreisen Schwestern als Gattinnen mit sich geführt (1 Kor. 9, 5.). Das religiöse Motiv aber für die geschlechtliche Askese der Propheten war die Erwartung des nahen Weltuntergangs. Jene Forderung an Hermas, mit seiner Gattin als mit einer Schwester zusammenzuleben hat den Wert einer Bußhandlung, welche im Hinblick auf die nahe bevorstehende Katastrophe zu vollziehen war. „Denn der Herr hat es geschworen bei seiner Herrlichkeit über seine Auserwählten: Wer auf den festgesetzten Tag noch sündigt, der hat kein Heil. Denn die Buße hat für die Gerechten ein Ende. Die Tage der Buße erfüllen sich für alle Heiligen, für die Heiden aber besteht sie noch bis zum jüngsten Tage." Dieser Gedanke liegt auch bei der *Διδαχη* in dem Ausdruck „*το μυστηριον κοσμικον εκκλησιας*". Man braucht dabei nicht gerade an das mysteriöse Eheverhältnis Christi zu seiner Gemeinde zu denken, auf Grund

---

man bedenke, daß auch Hermas (Vis. III) von Aposteln, Episkopen, Lehrern und Diakonen bemerkt: „*οι μεν κεκοιμημενοι, οι δε ετι οντες*". So spricht auch der römische Clemens bereits von einer vergangenen Generation Presbyter und Episkopen.

dessen etwa die Ehelosigkeit bei den wahren Gliedern des Leibes Christi, vornehmlich bei den Propheten gefordert worden wäre[1]. Religiöse Motive müssen aber realer Natur sein und Leistungen, wie die Virginität können nicht aus einer mysteriösen Symbolik abgeleitet werden. Das μυστηριον κοσμικον εκκλησιας ist vielmehr dasselbe wie bei Hermas: das Geheimnis der baldigen irdischen Vollendung der Kirche und des Untergangs des Kosmos. Diese Erwartung ist der Διδαχη nicht fremd. Das dritte Abendmahlsgebet endet in den Siegesruf: „ελθετω χαρις και παρελθετω ο κοσμος". Und wenn auch diese Gebete älteren Datum's sind als die übrige Schrift, so beweist doch ihre Aufnahme und ihre ernstliche Einschärfung die Identität der Anschauung, welche ohnehin in dem eschatologischen Schlußkapitel einen sehr deutlichen Ausdruck findet. Im Hinblick nun auf das Geheimnis der irdischen Vollendung der Kirche enthielten sich die Propheten der Ehe, sie, die von Berufswegen mit jenem „Geheimnis" vertraut waren, sie mußten allen in dem Bußernst εν τω εσχατω καιρω zuvor thun. Die Virginität hat also hier noch dieselben Motive wie bei dem Apostel Paulus. „So meine ich denn", sagt er 1 Kor. 7, 26, „es sei eine gute Sache darum (nemlich um die Jungfräulichkeit), bei der Bedrängnis der Zeit, da es gut für einen Menschen ist, so zu sein". Es gelte hinfort das Leben und alles Dichten und Trachten ganz auf den Herrn zu richten, es gelte, „daß die da Weiber haben, seien als hätten sie keine", „denn die Gestalt dieser

[1] So Harnack a. a. O. S. 44 f. Er erklärt diesen Ausdruck aus Eph. 5, 22—33 wo das unter dem Bilde der Ehe gedachte Verhältnis der Gemeinde zu Christo το μυστηριον μεγα heißt. Er kommt zu reden auf ähnliche Spekulationen im 2. saec., in denen die Kirche nicht nur die „Braut" Christi, sondern auch sein „Leib" und sogar sein „Fleisch" genannt und daraus gefolgert wird, sich der ehelichen Vereinigung zu enthalten, weil diese da unzulässig sei, wo man mit Christus bezw. mit der Kirche als dem „Fleische" Christi verbunden ist. So II Clem. 14: ει δε λεγομεν ειναι την σαρκα την εκκλησιαν και το πνευμα Χριστου αρα ουν ο υβρισας την σαρκα υβρισε την εκκλησιαν. „Das beigesetzte κοσμικον mache keine Schwierigkeit". (?). — Wie künstlich diese ganze Ausführung! In jenem mysteriösen Eheverhältnis kommt ja der κοσμος gar nicht in Betracht.

Welt ist am Vergehen!" So wie Paulus im Hinblick auf die nahe Parusie die Virginität empfiehlt, so haben es auch die Propheten des 2. saec. gethan, doch ohne daß ihr Beispiel und Wort allgemeinen Beifall gefunden hätte.

4. Welches Geschäft hatten die Propheten? Sie heißen λαλουντες τον λογον του θεου, wie auch die Apostel und Lehrer. Sie besorgten also das Lehramt. Dasselbe war aber in der urchristlichen Kirche das vorzüglichste aller Aemter, weshalb auch diese das höchste Ansehen genoßen. Schon die Propheten Judas und Silas der Apostelgeschichte werden zugleich ηγουμενοι εν τοις αδελφοις genannt, so wie Hebr. 13, 7 die ηγουμενοι als solche bezeichnet werden, welchen den Lesern ελαλησαν τον λογον. Auch aus der Zusammenstellung bei Paulus in 1 Kor. 12, 28, sowie aus der Besprechung der verschiedenen Gaben geht ganz deutlich hervor, daß diese Aemter die höchsten, „Aemter von Rang" waren, entschieden denen übergeordnet, welche sich mit der Verwaltung beschäftigten. Und als man anfing, das Lehrgeschäft mit dem Gemeindeamt zu vereinigen, so gieng jenes Ansehen auch auf dieses über. Die wohlvorstehenden Aeltesten sollen nach 1 Tim. 5, 12 zwiefacher Ehre wert gehalten werden, wenn sie „am Wort und der Lehre thätig sind"[1]. Denselben Stand treffen wir in der Διδαχη vor. „Mein Kind", heißt es da K. IV, gedenke Tag und Nacht dessen, der das Wort Gottes lehrt, ja du sollst ihn ehren, wie den Herrn. Denn wo von der Herrlichkeit (κυριοτης) geredet wird, da ist der Herr". Man denke an das Herrnwort: „Wer Euch aufnimmt, nimmt mich auf; Wer Euch hört, der hört mich" (Mt. 10, 40. Lc. 10, 16). Auch das Gemeindeamt hat seine τιμη nur auf Grund seines Lehrgeschäfts: „Wählet Euch Episkopen und Diakonen, Männer, würdig des Herrn, nicht geldliebend, wahrhaftig und erprobt, denn sie leisten Euch denselben Dienst wie die Propheten und Lehrer. Verachtet sie darum nicht, denn sie sind die Geehrten (τετιμημενοι) unter Euch mitsamt den Propheten und Lehrern". Auch Barnabas lehnt aus Bescheidenheit

---

[1] μαλιστα οι κοπιωντες εν λογω και διδασκαλια — nicht „besonders lehreifrige Aelteste" (Stahl, Rothe), sondern: „am meisten die, welche thätig sind" 2c. — Siehe Beyschlag a. a. O. S. 84 ff.

in dem Eingang seines Briefes die Autorität eines Lehrers ab, indem er bemerkt, „daß er nicht als Lehrer, sondern als Einer aus ihnen rede“. Hermas nimmt kraft seines Amtes eine ganz vorzügliche Stellung in der Gemeinde ein. Auch hat er ein Gesicht (Mand. XI), in welchem er in eine Versammlung geführt wird: die Bänke sind von Männern besetzt und Einer sitzt auf einem Stuhle. Der Herr sagt nun zu ihm: „*Ουτοι πιστοι εισι, και ο καθημενος επι την καθεδραν ψευδοπροφητης εστιν*“. Es werden dann die falschen Propheten und ihr Anhang (die *διψυχοι*) beschrieben, u. a. aber auch gesagt: „*ο ανθρωπος εκεινος ο δοκων πνευμα εχειν υψοι εαυτον και θελει πρωτοκαθεδριαν εχειν*“. Die falschen Propheten mißbrauchen also die Stellung, den „Vorsitz“, der sonst von Amtswegen den Propheten zukäme; sie haben auf die *πρωτοκαθεδρια* kein Anrecht, weil sie das *πνευμα* nicht haben; es ist also eine Anmaßung, wenn sie dieselbe dennoch einnehmen[1]. Wir stehen also noch in der Zeit, wo die echtchristliche Anschauung von der Priorität und Superiorität des Lehramtes in voller Geltung stand, ja man kann guten Muts Harnack folgen, wenn er auf Grund von Act. 15, 22 und Hebr. 13, 7 (s. oben) erklärt, daß die *ηγουμενοι* bezw. *προηγουμενοι* in der ganzen urchristlichen Literatur, auch im Clemensbrief, nicht etwa mit den *πρεσβυτεροι* identisch, sondern die *τετιμημενοι* der *Διδαχη*, also die berufsmäßigen *λαλουντες τον λογον* sind (a. a. O. S. 94 ff.).

---

[1] Hilgenfeld erklärte die falschen Propheten des Hermas zuerst für „Gnostiker“, dann aber (in seinem „apost. Väter S. 164“ und auch noch in seinem „Hermae pastor. Proleg. S. 179“) für „heidnische Orakel“ mit der Berufung auf den Ausspruch des Hirten“, die Leute kommen zum falschen Propheten *ως επι μαντιν* und auf die andere Bemerkung: *μαντευονται ως και τα εθνη και εαυτοις μειζονα αμαρτιαν επιφερουσιν ειδωλολατρουντες*. Diese Urteile sagen aber nur soviel, daß Hermas die falschen Propheten in ihrem Wert den heidnischen Orakeln zur Seite stellt. Auch ist nicht einzusehen, wie ein heidnischer Wahrsager in einer Versammlung von Christen den Vorsitz führt. Deshalb denkt Ritschl (a. a. O. S. 537) bei dieser Stelle an eine christliche Partei, doch mit Unrecht an eine solche unter dem Klerus. Es sind vielmehr die „falschen Propheten“ der *Διδαχη*. Die beiderseitigen Merkmale stimmen ganz zusammen.

Diese hohe Stellung des Lehramtes übertrug sich später auf das Gemeindeamt. Den Uebergang davon sehen wir aufs Deutlichste in den Pastoralbriefen und in der Διδαχή. Als es vollends kein selbständiges Propheten- bezw. Lehramt gab, als die Episkopen in diese Stelle einrückten, da waren sie die τετιμημενοι, nicht vermöge einer Uebertragung apostolischer Machtvollkommenheit, welche überhaupt nie existiert hatte, sondern nur infolge der Vereinigung des Gemeindeamts mit dem höheren Lehramte. Dabei ist es gleichgiltig, ob man in späterer Zeit noch ein Bewußtsein von diesem geschichtlichen Hergang hatte oder nicht. Soviel ist aber sicher und dient uns Evangelischen zur Beruhigung, daß es urchristlich ist, wenn man annimmt: es giebt nur ein Amt in der christlichen Gemeinde — das Lehramt, wie die Augustana sagt: „Ut fidem consequamur, institum est ministerium docendi evangelii —

Wodurch nun unterschieden sich die Propheten von den verwandten Aemtern der Apostel und Lehrer, die auch das Lehrgeschäft berufsmäßig trieben? Eusebius sagt von den „Evangelisten“ oder den „Wanderaposteln“, daß sie eifrig sich bestrebten, denjenigen, welche noch gar nichts vom Worte des Glaubens vernommen hatten, Christum zu predigen und die Schrift der göttlichen Evangelien mitzuteilen, daß sie, in fremden Ländern allein den Grund des Glaubens legten, dann Hirten bestellten und wieder zu andern Völkern und Ländern giengen“. Sie waren also die Heidenmissionare. Zwar kamen sie auch dann und wann in christliche Gemeinden, aber man erwartete von ihnen, daß sie nicht länger als zwei Tage bleiben. Die Propheten aber hatten ihr Berufsfeld innerhalb der Christenheit. Es wird keine Zeit für ihren Aufenthalt vorgeschrieben, ja es wird sogar angenommen, daß sie für länger in einer Gemeinde sich niederlassen, in welchem Falle die letztere für ihren Unterhalt aufzukommen hatte. Ihre Lehrweise hätte sich auch nicht für die Heiden geeignet. Sagt doch auch Paulus, wenn auch in einem andern Zusammenhang: „die Weissagung ist nicht für die Ungläubigen, sondern für die Gläubigen“. Sie waren also eine Art Reiseprediger, welche die christlichen Gemeinden zu ihrer Erbauung besuchten. Aber damit haben wir schon einen neuen Unterschied berührt. Irenäus nennt als Merkmale der prophetischen Gabe: das Vorherwissen zukünftiger Dinge, die Mitteilung gött-

licher Geheimnisse und die Enthüllung der menschlichen Herzensgeheimnisse[1]. Doch läßt sich mit diesen Aussagen nicht viel anfangen. In der Apostelgeschichte sind uns zwei Weissagungen aufbewahrt: Agabus sagt das einemal eine Hungersnot, das anderemal die Gefangennahme des Apostels Paulus voraus. Auch daraus läßt sich nicht viel für unsere Frage entnehmen, man müßte denn in der Bemerkung, die Hungersnot werde den ganzen Erdkreis treffen, eine Anspielung auf ein Herrnwort (Mt. 24, 7) sehen, wornach auch Hungersnöte unter den eschatologischen Vorboten genannt werden. Eher führt uns auf die Eigentümlichkeit der Propheten die Petrusrede am Pfingstfest. Nach derselben ist die Gegenwart der neuen Messiasgemeinde die Erfüllung des Joelwortes von der allgemeinen Mitteilung der Weissagungsgabe in den letzten Tagen. Man erwartete darum das Ende der Dinge und die Wiederkunft des Auferstandenen. Das ist auch der Höhepunkt der Petrusrede. Jesus hatte sein Kommen in den Wolken des Himmels aufs bestimmteste angekündigt. Die Gegenwart und die Zukunft traten nun unter eine neue Beleuchtung. Die Prophetie des alten Testaments erhob sich in verjüngter Gestalt in der Messiasgemeinde. Sie hat freilich keine solche großartigen Schöpfungen wie im alten Bunde aufzuweisen, sie hat aber doch in der Apokalypse der Nachwelt ein deutliches Bild von der Lebendigkeit ihres Glaubens an die nahe Wiederkunft des Gottessohnes zurückgelassen.

Auch Paulus unterscheidet die *προφητεια* aufs Bestimmteste von jeder andern Art des Lehrvortrags, nicht der Form, sondern ihrem Inhalte nach. Die *διδαχη* oder die Lehre ist bei ihm, abgesehen davon, daß auch von Regeln und Geboten für das christliche Leben der Ausdruck *διδασκειν* steht, in der Hauptsache doppelter Art, nemlich der *λογος σοφιας* und der *λογος γνωσεως* (1 Kor. 12, 8.). Die Weisheitsrede behandelt die göttliche Weisheit, wie sie in dem Weltlauf, vornehmlich in Schöpfung und Erlösung zum Ausdruck kommt; sie bewegt sich darum in der Form

---

[1] **adv. haer II, 32:** *Οι δε και προγνοσιν εχουσι των μελλοντων.* **V, 6:** *Πολλων ακουομεν αδελφων ..... και τα κρυφια των ανθρωπων εις φανερον αγοντων επι τω συμφεροντι και τα μυστηρια του θεου εκδιηγουμενων.*

verständigen Denkens, forscht nach dem Zusammenhang der Dinge, ordnet das Gegebene nach Zwecken, legt die Schrift nach ihrem verborgenen Sinne aus. Die Erkenntnisrede aber ist Anschauung, beruhend auf der Erleuchtung durch den Geist Gottes (1 Kor. 2, 9—16) weshalb ihr Gegenstand Gott selbst und das Abbild seiner Herrlichkeit, Christus ist[1]. Von der Lehre trennt Paulus absichtlich die „Weissagung“ oder den Vortrag von „Offenbarungen“. Ihre Form beschäftigt uns weiter unten. Ihr Gegenstand aber ist auch nach Paulus die Wiederkunft Christi, mit allem, was dazu gehört: die Vorbereitungen darauf und die Folgen daraus. Paulus selbst redet gern davon. Die Eschatologie nimmt einen wesentlichen Teil seiner Verkündigung ein, selbst die Ethik erhält von ihr die Direktive. Ja er nimmt die Parusie für die lebende Generation in Aussicht. Damit hängt natürlicherweise zusammen, daß, wie er 2 Kor. 12 auch thut, die prophetischen Vorträge mit Vorliebe den himmlischen Dingen überhaupt, den Bewohnern und Vorgängen der unsichtbaren Welt sich zuwendeten. Ihre Vorstellungen davon hatten sie aus den Visionen und Offenbarungen.

Aehnlich war auch der prophetische Vortrag der nachapostolischen Zeit. Man war gewohnt, von den Pastoralbriefen her, eine bedeutende Abnahme oder gar ein Aussterben der Parusiehoffnung für diese Zeit anzunehmen. Mit der letzteren aber steht und fällt die Prophetie[2]. Daß aber Beides, die Erwartung des nahen Weltuntergangs und die Aeußerung der Prophetie, vielfach und sehr lebhaft vorhanden war, dafür spricht ja so deutlich als nur möglich die Διδαχή. Auch ihre Propheten reden von den letzten Dingen. So sagt diese Schrift (XI, 11): Jeder Prophet aber, der die Wahrheit lehrt (διδάσκων την αλήθειαν) ist, wenn er, was er lehrt, nicht thut, ein Pseudoprophet“. Und wenn nun

[1] Diese Definitionen über die „Lehre“ nach Paulus sind der scharfsinnigen Untersuchung Weizsäcker's a. a. O. S. 580 ff. entnommen.

[2] Schon Baur (das Christentum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte 1853 S. 217) sagt: „Wenn man ganz in Gedanken der Parusie und der Zukunft lebte und die Ereignisse, die die kommende Weltkatastrophe herbeiführen und begleiten sollte, in der unmittelbarsten Nähe vor sich sah, wie konnte es anders sein, als daß die Anschauung der Zukunft in der Gegenwart von selbst zur Prophetie wurde?“

fortgefahren wird: „Jeder Prophet aber, erprobt und wahrhaftig, der im Hinblick auf das irdische Geheimnis der Kirche handelt, jedoch nicht lehrt, alles das zu thun, was er selbst thut, der soll bei Euch nicht gerichtet werden“, so steht offenbar jene αληθεια mit dem μυστηριον κοσμικον εκκλησιαι, mit dem „Geheimnis der irdischen Vollendung der Kirche“ in Zusammenhang, wobei bemerkt werden kann, daß das einzigemal, wo αληθεια in der Διδαχη noch vorkommt, es einen eschatologischen Sinn hat, neml. in K. XVI: „dann werden die σημεια της αληθειας erscheinen, das erste, daß sich der Himmel aufthut“ rc. Daß die Διδαχη an eine nahe Wiederkunft Christi glaubte, geht, wie schon oben gezeigt worden, aus dem dritten Abendmahlsgebet hervor, wo es zum Schluß heißt: „Es komme die Gnade und vergehe die Welt. Hosianna dem Sohne Davids. Wer heilig ist, trete herzu, wer es nicht ist, thue Buße. μαραν αθα!“ Wird man da nicht an die Bitte der Apokalypse unwillkürlich erinnert: „ερχου κυριε Ιησου“? Noch ausführlicher handelt das Schlußkapitel von diesem Gegenstand. Zu Grunde liegt Mt. 25. Man hat da ein Beispiel von den eschatologischen Vorträgen, wie sie die Propheten damals da und dort gehalten haben werden. Es wird mit der Ermahnung begonnen, zu wachen, die Lichter nicht verlöschen und die Lenden nicht schlaff werden zu lassen, denn man wisse nicht, in welcher Stunde der Herr kommen werde. Es sei darum gut, die Zusammenkünfte zu mehren. Die ganze Glaubenszeit zuvor habe keinen Wert, wenn man nicht εν τω εσχατω καιρω vollkommen geworden sei. Denn in den letzten Tagen werden sich die Pseudopropheten[1] und die Verderber mehren und werden die Schafe in Wölfe verkehren und die Liebe wird sich in Haß verkehren. Mit dem Ueberhandnehmen der ανομια wird man einander hassen und verfolgen. Dann werde der „Weltverführer“ als Gottessohn erscheinen. Derselbe werde Zeichen und Wunder und unerhörten Frevel thun und die Erde werde in seine Hände

---

[1] Der Umstand, daß die Pseudopropheten hier und sonst als Vorboten auf das Ende gelten, beweist, wie man ein kräftiges Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit der Parusiehoffnung und der Prophetie hatte.

überantwortet werden. Die Schöpfung der Menschen werde in das Feuer der Versuchung kommen und viele werden verloren gehen. Nun erscheinen „die Zeichen der Wahrheit“: das Aufthun des Himmels, der Posaunenstoß und die Totenauferstehung, nicht aller, sondern der Heiligen. „Dann wird die Welt den Herrn kommen sehen in den Wolken des Himmels“. Auch Hermas lebt in dem Gedanken an die nahe Wiederkunft; nicht nur die Offenbarungen, auch die Gebote und Ratschläge über Buße und gute Werke sind von dieser Centralidee beherrscht und in der Vision von dem Turmbau der Kirche wird die Versicherung gegeben, daß derselbe bald fertig gebaut sein werde.

Der Parusiehoffnung verdankt die Prophetie ihre Entstehung. Jene lebte in der Urgemeinde, sie erfüllte die Seele des großen Apostels, in der Apokalypse geht sie in hellen Flammen auf. Das heilige Feuer unterhielten die Propheten der Διδαχή. Als aber die Erwartung immer und immer ausblieb, da begann das Christentum zu verweltlichen. Die Gemeinde Christi richtete sich häuslich ein auf dieser Erde. Man betete nicht mehr pro adventu, sondern pro mora finis. Und so wäre es auch geblieben, wenn nicht das alte Feuer in Montan's Jüngern noch einmal aufgeflackert wäre, doch nur, um bald wieder zu verlöschen, denn die Zeiten waren andere geworden.

Die Propheten waren aber auch sonst noch bei dem christlichen Gottesdienst beteiligt. Die Διδαχή zitiert die herkömmlichen Gebete, wie sie bei der Eucharistie gesprochen wurden. Zum Schluß aber wird bemerkt: dem Propheten jedoch gestattet Dank zu sagen (ευχαριστειν), soviel sie wollen“. Während also jeder andere an das mitgeteilte Formular streng gebunden ist, so macht der Prophet eine Ausnahme: er darf ein freieres und längeres Dankgebet sprechen. Dasselbe wird später von Justin (Apol. I, 62) dem προεστως erlaubt. Die Propheten, diese „Virtuosen des Dankgebets“, nehmen also eine hervorragende Stelle im altchristlichen Kultus ein. Sie sind die Vorbeter. Hermas (Mand. XI) beschreibt: „Wenn der wahre Prophet in die Versammlung kommt und zu Gott gebetet wird, so redet er, vom heiligen Geist erfüllt, in Menge, wie der Herr will“. Auch an dieser Stelle haben wir an ein Dank- und Preisgebet zu denken oder, wie es sonst heißt, an den Psalm, der

in den Versammlungen in der Regel das Uebergewicht hatte. Für gewöhnlich werden die Episkopen und Diakonen diese Handlungen besorgt und geleitet haben. War aber ein Prophet zugegen, so hatte er vor jedem andern den Vorzug. Er berief Versammlungen, er ordnete Agapen an. Das letztere ist in der Bemerkung der Διδ. XI, 9 gemeint: „Kein Prophet, der im Geiste eine Mahlzeit bestellt, ißt von ihr, er sei denn ein Pseudoprophet“ [1]. Also auch bei den Eucharistie- und Gebetsversammlungen war die Mitwirkung der Propheten eine hervorragende: sie trugen durch Rede und Gebet wesentlich bei zur Erhöhung der Feierlichkeit.

Aber die Thätigkeit der Propheten reichte noch weiter. Man liest in der Διδαχη: „Wenn der Prophet für andere Bedürftige zu geben (— Geld) auffordert, so richte ihn niemand“. Die Fürsorge für Arme war zwar in erster Linie Sache des Diakonen. Aber auch die Propheten haben daran teilgenommen. Die Armen bildeten einen namhaften Teil der altchristlichen Gemeinden. Sie waren eine Kardinalsorge der Gesamtkirche und es war natürlich, daß auch die Wanderpropheten sich ihrer annahmen und zwar in ähnlicher Weise, wie einst Agabus in Antiochien für die Armen von Jerusalem kollektierten. Auch so erwiesen sie sich als die lebendigen Bindeglieder zwischen den Einzelgemeinden.

Ihr Hauptgeschäft war die Erbauung der Gemeinde durch den Vortrag ihrer Offenbarungen. Wo sie an der Verwaltung mitwirkten, so war das mehr individuell und zufällig. Die Propheten Judas und Silas hatten den Synodelbeschluß von Jerusalem der Gemeinde zu überbringen. Paulus führt wichtige Entscheidungen auf eine Offenbarung des Geistes zurück. Doch ist nicht zu vergessen, daß die Gemeinde autonom ist. Denn wenn auch der Geist in den Propheten redet, in der Gemeinde ist er in ausgedehnterem Maße. Diese steht über Apostel und Propheten.

---

[1] πας προφητης οριζων τραπεζαν εν πνευματι — bezieht Harnack (S. 44) auf „Mahlzeiten für Arme“, jedoch mit Unrecht, denn es wird angenommen, daß die Propheten bei solchen von ihnen bestellten Mahlzeiten auf ihre Sättigung absehen. Von den Agapen aber wird auch (XI) der Ausdruck „εμπλησθηναι“ gebraucht. Diese Mahlzeiten, welche Propheten anordneten, sind also Agapen, an denen natürlicherweise auch „Arme“ teilnahmen.

Jedoch gilt ihre Stimme viel. Es kam ihnen bei der Besetzung von Gemeindeämtern ein gewisses Vorschlagsrecht zu: so hat ja Timotheus sein Amt *δια προφητειας μετα επιθεσεως των χειρων του πρεσβετεριου* erhalten. Selbst Pseudo-Ignatius führt die Autorität des Bischofs und die Einheit der Kirche auf einen Prophetenspruch zurück[1]. Auch in das Seelenleben des Einzelnen that der Prophet kraft seines Geistes tiefere Blicke, so daß was in einem solchen Herzen verborgen ist, offenbar wird (1 Kor. 14, 24 und bei Iren. adv. haer. siehe oben), zu seiner und anderer Besserung. So griffen die Propheten überall entscheidungsvoll ein, denn sie waren die Träger des Gottesgeistes und die Haushalter seiner Geheimnisse.

5. Was war das *λαλειν εν πνευματι*? „Jeden Propheten", sagt die *Διδαχη* XI, der im Geiste redet (*παντα προφητην λαλουντα εν πνευματι*), den versuchet nicht, noch prüfet ihn, denn jegliche Sünde wird vergeben werden, diese Sünde aber wird nicht vergeben werden[2]. Man scheint also damals von der Gabe der *διακρισις πνευματων* (1 Kor. 12, 10) fleißigen Gebrauch gemacht und der Ermahnung (1 Joh. 4, 1): „Glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind!" eifrig nachgekommen zu sein, wenn die *Διδαχη* noch schärfer als einst Paulus die Thessalonicher (I 5, 20) vor einer frevelhaften Kritik der Prophetie zu warnen sich veranlaßt sieht. Zwar verlangt die *Διδαχη* keineswegs, es müsse jeder ohne weiteres als Prophet anerkannt werden, der sich als solchen ausgebe. Es gab auch falsche Propheten, die *εν πνευματι* sprachen. Das Verbot nimmt also nur erprobte und wahrhaftige Propheten (*δεδοκιμασμενοι και αληθινοι* XI, 11.) in Schutz. Solche soll man nicht durch Versuchungen auf Probe stellen oder ihre Worte und Handlungsweise in Verdacht ziehen. Man versündigt sich dadurch an dem *πνευμα* selbst, der aus ihnen spricht. Die Lästerung des *πνευμα* aber konnte nach einem Herrnwort nicht vergeben werden.

---

[1] ad Philad. c. 7: „*το πνευμα εκηρυσσεν λεγον ταδε. χωρις του επισκοπου μηδεν ποιειτε*".

[2] Hippolyt spricht dieselbe Drohung gegen die Aloger aus, die alle und jede Prophetie verwarfen. (Harnack a. a. O. S. 43).

Man sieht also, daß der Standpunkt hier schon ein anderer geworden war. Die Propheten waren vermöge ihres πνευμα eine höchste Autorität. Während im Neuen Testamente, jedenfalls in seinen paulinischen Teilen, die Gemeinde die oberste Instanz bildet, von der aus Lehre und Wandel endgiltig beurteilt, Lehrzucht und Kirchenzucht gehandhabt wird, so daß selbst die Apostel, ja sogar der Stifter einer Gemeinde dieser die letzte Entscheidung überläßt (1 Kor. 5), so übt jetzt ein Kirchenamt diese Autorität aus. Das Prophetenamt ist unantastbar, wenn sein Inhaber durch Wort und Wandel sich einmal als denjenigen erprobt hat, welcher das πνευμα in sich trägt. Was hier im Keime beginnt, das findet sich als ausgereifte Frucht in dem nachmaligen Episkopat. Derselbe tritt das Erbe der Propheten an: der Bischof ist als solcher Träger des πνευμα und darum auch oberste und unfehlbare Autorität in der Gemeinde.

Wie hat man aber die Einwirkung des πνευμα auf den Propheten und die Äußerung desselben im Vortrag näher sich vorzustellen? Der Prophet redet εν πνευματι, sagt die Διδαχη, vom Apostel und Lehrer wird das nicht erwähnt. Außerdem wird angenommen (XI, 8), daß einer εν πνευματι reden kann und doch kein Prophet ist, in welchem Falle man darauf achten soll, ob er die Weise des Herrn (τους τροπους κυριου) habe. „An dem Betragen also wird der Pseudoprophet und der Prophet erkannt werden“. So kann es vorkommen, daß ein Prophet εν πνευματι eine Mahlzeit bestellt und davon ißt, womit er sich schon als einen falschen verraten hat. Viel ersehen wir aus diesen Bemerkungen nicht. Nur den Eindruck hat man, daß das λαλειν εν πνευματι leicht zu erkennen und von anderer Rede zu unterscheiden war, daß es auch von falschen Propheten zu ihren selbstsüchtigen Zwecken nachgeahmt wurde, so daß man dadurch irregeführt werden konnte. Darum wird empfohlen, die Propheten an ihren τροποι zu erkennen; ganz so wird auch Hermas angewiesen mit der Mahnung: „Prüfe an dem Leben und den Werken den Menschen, der von sich ausgiebt, daß er den Geist habe[1]. Du aber glaube dem Geiste,

[1] Diesen Maßstab wenden auch die Antimontonisten gegen die neuen Propheten an: Euseb. V, 16: δει τοις καρποις δοκιμαζεσθαι του προφητου.

der von Gott kommt und Kraft hat; dem Geiste aber, der von der Erde ist und eitel, glaube nichts, da er keine Kraft in sich hat. Denn vom Teufel kommt er". Der böse Geist kann also ganz auf dieselbe Weise in der Rede eines Menschen sich äußern, wie der Gottesgeist, weßhalb auch Hermas gleich zu Anfang fragt: „Woran, Herr, soll erkannt werden, ob jemand ein Prophet oder ein Pseudoprophet ist?" Der böse Geist nimmt die christliche Art an, kleidet seinen Vortrag in ein christliches Gewand ein, wie ja auch Jesus (Mt. 7, 21. 22.) den Fall annimmt: „Viele werden zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt .... ? und dann werde ich ihnen bekennen: „ich habe Euch noch nie gekannt". Und wenn Paulus neben der Prophetie als stehende Übung die *διακρισις πνευματων* (1 Kor. 12, 10.) verlangt, so nimmt er damit an, daß die Weissagung auch Eingebung eines bösen Geistes sein könne. Gehen wir den Berichten weiter nach, so erhält Hermas (Mand. XI) folgenden weiteren Aufschluß: „Der den göttlichen Geist hat, antwortet nicht auf Anfrage und redet nicht einzeln für sich, nicht wann der Mensch reden will, redet der h. Geist, sondern nur dann redet er, wann Gott reden will. Wenn nun der Mensch, der den göttlichen Geist hat in eine Versammlung von gerechten und an Gottes Geist glaubenden Männern kommt und zu Gott gebetet wird, dann läßt sich der Engel des prophetischen Geistes auf ihn nieder und erfüllt den Menschen und der so vom h. Geist erfüllte Mensch redet in Menge wie der Herr will". Pseudojustin sagt (Cohort. ad Graec. 8): „Weder von Natur noch durch menschlichen Verstand ist es den Menschen möglich, so Großes und Göttliches zu erkennen, sondern nur durch die von oben den heiligen Männern (sc. Propheten) mitgeteilte Gabe, welche weder der Rede- noch der Streitkunst bedurften, sondern sich nur der Wirksamkeit des göttlichen Geistes rein leidend hinzugeben brauchten, daß das Göttliche selbst, als Plektrum vom Himmel herabsteigend, die gerechten Männer wie eine Cither oder Leier gebrauchen konnte und so die Kenntnis der göttlichen und himmlischen Dinge uns enthüllte". Athenagoras erklärt, daß der Geist den Mund der Propheten als sein Organ bewegt, daß er ihre Gedanken beseitigend (*κατ' εκστασιν των εν αυτοις λογισμων*) sich ihrer wie ein Flötenbläser der Flöte be-

dient habe (Suppl. pro christ. c. 7. 9.). Irenäus teilt mit, daß der Gnostiker Markus durch mysteriöse Formeln die prophetische Thätigkeit in den ihm anhangenden Weibern zu erwecken pflegte. Als er solches auch bei rechtgläubigen Weibern versuchte, so hätten diese sein Ansinnen zurückgewiesen, „da sie wohl wußten, daß die Weissagung nicht von dem Magier Markus in die Menschen komme, sondern diejenigen, welchen Gott von oben seine Gnade zusendet, haben die Propheten als von Gott gegeben und sprechen, wann und wo Gott es will, nicht aber, wenn es Markus befiehlt. Denn dasjenige, was gebietet ist größer und erhabener als das, welchem geboten wird, da das Eine vergeht und das andere unterworfen ist. Wenn also Markus oder ein anderer gebietet, wie sie bei ihren Loosungsmahlen immer scherzen und einander das Weissagen gebieten und nach ihren eigenen Begierden sich wahrsagen, so ist der Gebietende größer und erhabener als der prophetische Geist und dies ist unmöglich. Sondern solche von ihnen befohlene Geister, welche sprechen, wenn *sie* wollen, sind schwach und ungenügend, aber zugleich frech und schamlos, vom Satan ausgesandt und zum Verderben der Rechtgläubigen (adv. haer. I, 13)". Ähnlich denkt sich auch später Hippolyt die alttestamentlichen Propheten als die, „welche allezeit in sich das Wort als ein Plektrum hatten, durch welches in Bewegung gesetzt sie das verkündigten, was Gott wollte".

Um nun gleich mit dem Äußersten zu beginnen, was man bei dem λαλειν εν πνευματι annehmen könnte, so erhebt sich die Frage: war dasselbe eine solche Form der Ekstase, bei der das Vorgetragene für den Zuhörer *unverständlich* war oder: heißt λαλειν εν πνευματι soviel als das paulinische γλωσσαις λαλειν? Man könnte versucht sein, die Frage zu bejahen, wenn man auf den Buchstaben den ersten Nachdruck legt. Denn Paulus braucht allerdings denselben Ausdruck vom Glossenreden. Er sagt 1 Kor. 14, 3: der Glossenredner redet im Geiste Unverständliches (πνευματι λαλει μυστηρια) und K. 16. 17: „Wenn ich mit der Zunge bete, so betet wohl mein Geist, aber mein Verstand hat keine Frucht davon. Wie nun? ich will beten mit dem Geiste, aber ich will auch beten mit dem Verstande, ich will singen mit dem Geiste, ich will aber auch mit dem Verstande singen". Jedoch kommen zu dieser Bewußtlosigkeit noch andere Merkmale, die von größerer

Wichtigkeit sind. Das Glossenreden ist vornehmlich ein Reden mit Gott, also eine Gebetsweise, entweder ein προσευχεσθαι oder ein ψαλλειν, es ist kein Reden zur Gemeinde und kann darum auch nicht zu ihrer Erbauung dienen, höchstens zu einem Zeichen der wunderbaren Geisteskraft für die Ungläubigen. Dann — und das ist ebenso deutlich und wichtig — ist das Glossenreden unverständlich, nicht weil es unartikulierte Laute oder eine unbekannte Sprache enthielt, sondern weil seine Form, wahrscheinlich in kurzen, abgerissenen Worten, von dem gemeinen Sprechen abweicht. Es braucht daher einer nachträglichen Auslegung, die entweder der Glossenredner selbst oder ein anderer vortragen konnte. Was nun die beiden letzten Merkmale betrifft so fehlen sie so gut wie ganz bei der Vorstellung, welche die Nachrichten des 2. saec. über die Prophetie geben. Die Διδαχη setzt überall voraus, daß der Prophet zur Gemeinde rede und nur einmal meldet sie, daß er die Danksagung spreche; auch nimmt sie durchweg an, daß er verstanden wird. Bei Hermas vollends ist etwas anderes gar nicht möglich, weil seine Offenbarungen und seine Weissagungen zeitlich und räumlich ganz auseinanderfalleu. Auch da, wo der Verfasser Anlaß gehabt hätte, nemlich wo berichtet wird (Mand. XI), wie der Prophet in einer Gebetsversammlung „in Menge rede", ist mit nichts angedeutet, daß eine ερμηνεια nötig gewesen wäre. Die Vortragsweise der Propheten war also auch in dieser Zeit, so wenig wie bei Paulus, eine Art Glossenreden. Womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß letzteres ganz und gar gefehlt hätte. Vielmehr führt Irenäus (adv. haer. II, 32) unter den zu seiner Zeit in der Kirche wirksamen Gaben, die sich in Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen und Totenerweckungen erprobten, neben den προφητικα χαρισματα auch das παντοδαπαις λαλειν δια του πνευματος γλωσσαις an; ob er selbst davon aus Anschauung eine sichere Vorstellung hatte, ist freilich eine andere Frage. Auch Tertullian scheint den Fortbestand der Glossolalie und der ερμηνεια γλωσσων in der ganzen Kirche vorauszusetzen[1]. Und

[1] adv. Marc. V. 8: (Marcion) edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, duntaxat spiritalem, in ecstasi, id est, in amentia, si qua linguae interpretatio accessit.

wenn man auch dem Celsus (bei Orig. c. Cels. VII, 9) nicht alles glauben darf, so muß doch etwas daran wahr sein, wenn er von Propheten in Phönizien und Palästina erzählt, daß sie mitunter seltsame, halbverrückte und absolut unverständliche Worte sprachen, deren Sinn keiner noch so verständige Mensch herausbringen konnte, so dunkel und nichtssagend seien sie, die aber der erste beste Schwachkopf oder Gaukler zu deuten vermochte, wie es ihm beliebte. Das Glossenreden ist also, wenn auch in mannigfaltiger Gestalt und vielfachen Abstufungen (darum γενη γλωσσων!), im zweiten Jahrhundert noch vorgekommen, aber es hat mit der Prophetie (wenigstens direkt) nichts zu thun.

Aber bildet vielleicht das λαλειν εν πνευματι nicht die Mitte zwischen dem Glossenreden und der (paulinischen) Prophetie [1]? Also verständlich und doch bewußtlos! Aber ist das überhaupt psychologisch möglich? Man kann erinnern an das Reden im Traumschlaf oder im somnambulen Zustande. Doch kommt auch hier kein verständliches Reden vor, das von längerer Dauer wäre. Letzteres aber ist bei den prophetischen Reden angenommen [2]. Zwar muß zugegeben werden, daß das πνευματι λαλειν in 1 Kor. 14 ein Reden im bewußtlosen Zustande ist [3], freilich so ganz und gar bewußtlos ist der Glossenredner doch nicht, denn er kann ja mög-

[1] So Harnack a. a. O. S. 41: die ekstatische Prophetie (denn das sei mit dem λαλειν εν πνευματι in der Διδαχη gemeint) im zweiten Jahrhundert, bei Orthodoxen und Montanisten, sei „ein verständliches, wenn auch geheimnisvolles Reden im Zustande höchster Erregung, die sich bis zur Bewußtlosigkeit steigert".

[2] Hilgenfeld Glossolalie S. 120 ff. geht davon aus, daß ein bewußtloses Reden auch unverständlich sei und erklärt darum die ekstatische Prophetie mit der Glossolalie identisch, bei jener aber denkt er an die Montanisten.

[3] Meyer sagt in seinem Kommentar zu 1 Kor. 14, 2: πνευματι λαλειν heiße: „durch Thätigkeit des höheren, das Göttliche unmittelbar vornehmenden und anschauenden Organs des innern Lebens reden, so daß also in πνευματι der Ausschluß der diskursiven Thätigkeit liegt". Das πνευμα ist also nicht der „Geist Gottes" cfr. v. 14. der νους ist das Bewußtsein. Doch darf dieser Unterschied des Glossenredens von der Prophetie nicht zu sehr betont werden. Die Hauptsache ist dem

licherweise, gleich nach der Rede, das Gesprochene verständlich machen. Bei dem einen war der Grad solcher überschwänglicher Gefühlserregung stärker als bei dem andern. Aber weil der Glossenredner *πνευματι* spricht, darum sind auch seine Worte *μυστηρια*. Und wenn nun in der *Διδαχη* das *λαλειν εν πνευματι* vom Propheten gesagt wird, so haben wir doch kein Recht, jenen Ausdruck in demselben Sinne zu nehmen, wie ihn Paulus vom Glossenredner braucht. Denn in der *Διδαχη* findet sich keine Spur von einem bewußtlosen oder ekstatischen Zustande der Propheten. Auch unter der Voraussetzung, daß diese Kirchenväter von Philo's Vorstellungen beeinflußt waren[1], muß doch bemerkt werden, daß man jene Urteile nicht auf alle Propheten und alle ihre Vorträge ausdehnen darf, dann aber namentlich auch, daß den betreffenden Schriftstellern aus apologetischen Rücksichten gegen Gnostiker und Heiden daran lag, nachzuweisen, wie die von den Propheten mitgeteilten Wahrheiten göttlichen Ursprungs und nicht etwa Spekulationen des gemeinen Menschenverstandes seien[2]. Aber auch aus

---

Apostel das „*τω θεω*“ und das „*μυστηρια*“. Das *πνευμα* aber ist der in den Menschen eingegangene Geist Gottes und kann darum auch der „Geist des Propheten“ (1 Kor. 14, 32. 12, 10) heißen. Und so redet in gewissem Sinne auch der Prophet (wie auch der Lehrer) aus dem Geiste, wenn auch statt „Geist“ beim Propheten mehr die Äußerung desselben, „die Offenbarung“, steht, vgl. 1 Kor. 12, 10 14, 30. Apoc. 1, 10. Auch Agabus redete *δια του πνευματος* und die Weissagung an Paulus leitet er ein: *τα δε λεγει το πνευμα*.

[1] Ritschl a. a. O. S. 473: die Vorstellung der Kirchenväter sei ohne Zweifel von Philo angeregt, der wiederholt aussage, daß die prophetische Begeisterung in dem wie ein Instrument bewegten Menschen das Bewußtsein vertreibe und daß in der Ekstase Unwissenheit herrsche. Und so schließt Ritschl: die proph. Rede (des 2. saec.) ging aus einem Zustand der höchsten Begeisterung hervor, in welchem nicht nur der Wille sondern auch das Bewußtsein ruhte, die Rede aber akustisch und logisch verständlich war. Das Moment der Bewußtlosigkeit liege in dem Bilde von einem Instrument.

[2] Bonwetsch „d. Geschichte des Montanismus 1881“ S. 65: „Ihre (des Verf. der cohortatio und des Hippolyt's) Darlegung ist ein Versuch, das Wesen göttlicher übernatürlicher Offenbarung gegenüber natürlicher Erkenntnis des Menschen heidnischem Verständnis nahezubringen“, daher hätten sie ihre Bilder der heidnischen Mantik entnommen.

einem andern Grunde ist ein Reden im bewußtlosen Zustande bei den Propheten nicht gut vorstellbar. Sie trugen Offenbarungen vor. Nun konnten allerdings solche ihnen, während sie in der Versammlung saßen, kommen (1 Kor. 14, 30), aber doch so, daß sie zeitlich der Mitteilung vorausgehen. Für gewöhnlich aber erhielt der Prophet diese Offenbarungen an einem andern Orte und zwar zum Zwecke der Mitteilung; letztere aber wäre gar nicht möglich, wenn man die Offenbarung in bewußtlosem Zustande empfangen hätte. Ein ekstatischer Vortrag empfangener Offenbarungen läßt sich noch weniger vorstellen. So hatte Hermas alle seine Visionen bei klarem Bewûßtsein: man kann ganz deutlich unterscheiden, wo der natürliche und wo der visionäre Zustand beginnt, er stellt während der Vision verständige Fragen, er erhebt Einwürfe, er weiß um seine Persönlichkeit und anderer Verhältnisse, und es wird darum einmal (Vis. 1) als etwas Außergewöhnliches berichtet, daß er nicht alle Worte behielt, welche die apokalyptische Greisin aus ihrem Buche vorlas. Also für gewöhnlich war ein ekstatisches Reden für den Propheten unmöglich und unnötig, denn sein Beruf war, Offenbarungen mitzuteilen, diese aber konnten nur durch das Bewußtsein vermittelt und nur bei klarem Bewußtsein vorgetragen werden. Anders stand freilich die Sache, wenn der Prophet zu beten hatte. Daß man da in der Überschwänglichkeit seiner Gefühle bis in einen Zustand der Bewußtlosigkeit geraten konnte, ist für jene Zeitverhältnisse nicht zu verwundern. Das war aber dann nichts anderes als eines von den vielen γενη γλωσσων. Besonders gab die Eucharistie dazu Veranlassung und es scheinen außer den Propheten auch andere diese Kunst verstanden zu haben, so daß die Διδαχη zur Vermeidung von Mißbräuchen den Nichtpropheten feste Gebetsformeln zur Eucharistie vorzuschreiben für gut hält. Auch nach dem „Hirten" ist der wahre Prophet, wenn er als Vorbeter in der Versammlung auftritt, so voll heiligen Geistes, daß er εις το πληθος redet.

Das eigentliche und unterscheidende Merkmal der Prophetie haben wir also weder in der Unverständlichkeit des Vortrags noch in der Bewußtlosigkeit des Subjekts zu suchen, sondern in demselben Umstand, den auch Paulus als den einzigen kennt, nemlich in der Willenlosigkeit, mit der der Prophet seine Offen-

barungen erhält und mitteilt. Das sprechen nun alle Berichte einstimmig aus. Der Prophet kann seine Offenbarungen nicht künstlich herbeiführen, sie können ihm nicht von andern befohlen werden, kurz: er kann nicht weissagen, wann und wo er will. Das kommt nur bei falschen Propheten vor. Diese Passivität des Willens ist in jenen Bildern von Leier und Flöte zur Veranschaulichung gebracht. Wie diese nur dann Töne von sich geben, wenn der Spieler sie berührt, so kann der Prophet nur dann weissagen, wann der Geist über ihn gekommen und ihm entweder in einer Vision, wo er etwas sieht oder in einer Offenbarung, wo er etwas hört, höhere Aufträge oder Geheimnisse mitteilt. Auch Hermas erhält seine Visionen ohne seinen Willen: bald geht er in Gedanken vertieft seinen Weg, da ergreift ihn der Geist und trägt ihn in eine Ebene, wo er nun eine Vision hat; bald aber sitzt er auf seinem Lager bei Nacht, da hat er eine Erscheinung, in der ihm Ort und Stunde der nächsten Vision angesagt wird. Wenn er auch einmal durch 15tägiges Fasten für eine Offenbarung sich vorbereitet, so macht er sich dadurch nur empfänglich und bereit für eine Offenbarung. Sein Wille ist also gebunden, sein Bewußtsein aber während und nach der Offenbarung so klar, daß er sie erzählen kann, und zwar so logisch und anschaulich als nur irgend einer bei vollem Bewußtsein.

Wir haben also im zweiten Jahrhundert keine andere Prophetie als die im apostolischen Zeitalter. Sie ist ganz so, wie bei Paulus, eine Weissagung d. h. ein verständlicher Vortrag von Offenbarungen, welche zwar ohne Zuthun des menschlichen Willen aber doch durch Vermittlung des Bewußtseins vom Geiste mitgeteilt wurden. Ekstase und Glossenreden sind so ziemlich dasselbe und kommen auch in dieser Zeit vor, stehen aber in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit der Prophetie, sind auch in Abnahme begriffen, weil schon die Parusiehoffnung einer nüchternen christlichen Weltanschauung zu weichen anfängt. Die prophetische Rede selbst nähert sich mehr und mehr der Didaskalie.

6. Die Rechtsverhältnisse der Propheten. Diese sind so eingehend als nur möglich in der Διδαχή geordnet: XIII, 1: „Jeder Prophet aber, der sich bei Euch niederlassen will ist seiner Nahrung wert. Ebenso ist ein wahrhaftiger Lehrer wie jeder Ar-

beiter seiner Nahrung wert". Diese allgemeine Aufstellung erhält nun seine Einzelbestimmungen: „Alle Erstlinge der Erzeugnisse der Kelter und Tenne, der Rinder und Schafe sollst du nehmen und sie den Propheten geben, denn sie sind Eure Hohenpriester. Wenn Ihr aber keinen Propheten habt, so gebet sie den Armen". Die Erstlinge sollen jedoch nicht auf das Genannte beschränkt bleiben. Nein, „auch wenn du einen Teig machst, so nimm seinen Anbruch und gieb ihn nach dem Gebot. Ebenso wenn du ein Wein- oder Ölfaß öffnest, nimm den Anbruch und gieb ihn den Propheten. Von Geld aber und Kleidung und jeglichem Besitz nimm den Anbruch nach deinem Ermessen und gieb ihn nach dem Gebot!"

Es giebt also Propheten, die sich in einer Gemeinde auf längere Zeit niederlassen, — wieder eine Bestätigung unserer obigen Aufstellung, daß die Propheten im Dienste der Gesamtkirche standen. Damit aber unterscheiden sie sich wesentlich von den Aposteln, denen in einer Christengemeinde nur ein zweitägiger Aufenthalt erlaubt wird. Die Propheten aber hatten einen gewissen Mittel- und Ausgangspunkt für ihre Berufsreisen. Sie konnten überall auftreten, wenn sie auch an einer Gemeinde den Hauptsitz ihrer Wirksamkeit hatten. So konnte es auch, wie wir oben in c XIII lesen, Gemeinden geben, in denen keine Propheten waren. Man denke zur Veranschaulichung dieser Verhältnisse wieder an Agabus, der offenbar in Jerusalem seinen Wohnsitz hatte, aber von da bald nach Antiochien, bald nach Cäsarea kam.

Die Hauptsache aber ist das andere: daß wir nemlich hier den Versuch haben, die Rechtsverhältnisse eines Kirchenamts zu regeln. Es wird der Gemeinde zur Pflicht gemacht, für den Unterhalt der Propheten aufzukommen. Das war nicht selbstverständlich, denn man bedenke, daß diese Ämter nicht aus der Wahl der Gemeinde hervorgiengen. Sie waren freiwillige Leistungen von solchen, die Anlage und Lust dazu hatten. Ja man erwartete von jedem, der ein Charisma hatte, daß er es zur Erbauung der Gemeinde anwende. Aber, wie überall, so konnten auch jene naiven Verhältnisse nicht auf die Dauer bestehen. Die Propheten wollten auch von ihrer Arbeit leben. Wer soll ihnen nun den verdienten Unterhalt gewähren? Das war die wichtige Frage, die der Lösung harrte. Die Gesammtkirche konnte bei ihrer losen

Organisation nicht eintreten. Wenn es aber ganz in den guten Willen des Einzelnen gestellt wird, so war der Prophet genötigt, nur gegen Geld zu weissagen, wie wir es bei Hermas (Mand. XI) sehen. Dann aber sank er auf die Stufe eines gemeinen Wahrsagers, wie solche bei den Heiden zu finden waren. So blieb nichts anderes übrig als die Gemeinde, an welcher der Prophet gerade tätig war, mit dieser Auflage zu belasten bezw. die einzelnen Glieder derselben zu regelmäßigen Beiträgen zu verpflichten. Wo aber kein Prophet war, da traten die Armen an dessen Stelle.

Diese Einführung, so sehr sie auch durch die thatsächlichen Verhältnisse geboten schien, bedurfte dennoch einer religiösen Begründung. Wurde doch auch die Sustentationspflicht der Gemeinde gegen die Vorsteher in Zweifel gezogen, so daß die clementinischen Homilien (3,71) sie nachzuweisen für nötig halten. Die Διδαχη führt den Nachweis ganz so wie der Apostel Paulus. Beide berufen sich auf das Herrnwort in Mt. 10,10 (Lc. 10,7): Paulus sagt im 1 Kor. 9,11: So hat auch der Herr verordnet für die, welche das Evangelium verkündigen, daß sie vom Evangelium leben sollen;“ die Διδαχη citiert wörtlicher dasselbe: „Der Prophet oder Lehrer ist wie der Arbeiter seiner Nahrung wert.“ Sie verlangt keinen festen Gehalt in Geld,[1] sondern nur Naturalien, soviel zu seiner Nahrung nötig ist. Zu bemerken wäre auch noch, daß der Verfasser der Pastoralbriefe (1 Tim. 5, 18) mit demselben Herrnwort die Pflicht der Gemeinde gegen ihre Vorsteher begründet. So hat man damals allgemein auf dieselbe Weise und mit demselben Herrenwort eine Pflicht nachzuweisen versucht, die von Anfang an nicht bestand, die aber bald und in immer wachsendem Umfang sich geltend machte, während daneben immer noch die Anschauung ging, alle Ämter seien Ehrenämter; und es waren gewiß immer noch einige vorhanden, die in der selbstlosen Liebe eines Paulus und seiner Mitarbeiter auf jeglichen Lohn verzichteten.

---

[1] Gegen feste Gehalte hatte man überhaupt in der alten Kirche eine große Abneigung. So wirft (nach Harnack S. 50) Apollonius dem Montan vor, daß er den Predigern solche aus der großen Kasse ausgeworfen habe. Ebenso wird dem römischen Gegenbischof des Zephyrin, dem Natalis zum Vorwurf gemacht, daß er einen Monatsgehalt von 150 Denaren angenommen habe.

Was soll man nun dem Propheten geben? Die Διδαχη fordert die Erstlinge der Kelter und der Tennen, der Rinder und der Schafe, des Kuchenteigs, den Anbruch jeden Wein- oder Ölgefäßes; ja selbst von Geld, Kleiderstoffen etc. soll man den Propheten nach Belieben geben. Man hatte also die Pflicht der Besitzlosigkeit nicht dahin verstanden, daß die Propheten in einer Gemeinde, wo sie sich niederließen ein asketisches Leben führen sollten. Während man den Aposteln nichts geben soll außer Brot, wird ein reichlicher Unterhalt der Propheten vorgeschrieben. Die τροποι κυριου stehen also in keiner Beziehung zu einer etwaigen ascetischen Lebensweise. Die prophetische Askese betraf andere Gebiete. Zu erwähnen ist noch, daß wir in der Διδαχη die früheste Kunde von der Erstlingsdarbringung in christlichen Gemeinden haben. [1]

Von der größten Wichtigkeit aber ist die Begründung dieser Pflicht der Erstlingsdarbringung; sie heißt: „Denn die Propheten sind Eure Hohenpriester." Auch wird zweimal an dieser Stelle beigefügt: δος κατα την εντολην, wobei nach dem ganzen Zusammenhang offenbar das alttestamentliche Gebot gemeint ist. Schon Paulus sagte 1 Kor. 9, 13: „Wisset Ihr nicht, daß die, welche den Gottesdienst besorgen, auch vom Tempel essen? Daß die, welche des Altars warten, auch ihren Teil von demselben haben?" Die Διδαχη geht aber entschieden weiter: Die Propheten sind die Hohenpriester der Christusgemeinde, sie haben darum dasselbe zu beanspruchen, wie die Hohenpriester in Israel, neml. die Aparchen. Die Bedeutung dieses Schrittes, den die Διδαχη über das Neue Testament hinaus macht, ist geradezu eine eminente. Nicht ist das merkwürdig, daß die Propheten den Hohenpriestern gleichgestellt werden. Nach allem Bisherigen, der hohen Stellung des Lehramtes und dem großen Einfluß der Propheten auf das ganze damalige Gemeindeleben — lag nichts näher als ihnen eine höchste Stelle anzuweisen. Auch darin liegt nicht das Epochemachende der Διδαχη, daß sie die Ämter der christlichen Gemeinde mit dem alten Testament zu

[1] Irenäus hat das Erstlingsgebot auch, aber nur in Bezug auf Brot und Wein: Sed dominus noster et suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis.

begründen sucht. Denn letzteres thut schon Clemens durch Anwendung des alttestamentlichen Tempelkultus auf das Christentum (ep. I c. 40). Folgenschwer ist vielmehr der Umstand, daß die *Διδαχη* aus einer solchen Vergleichung positive Rechte ableitet, wie die Erstlingsdarbringung, also gewissermaßen das Gesetz des alten Testaments in seinen Rechtsnormen auf die christliche Gemeindeverfassung zur Anwendung bringt. Das alte Testament erhält eine constitutive Bedeutung für die christliche Gemeinde.[1]

Das hatte freilich für die Propheten keine besonderen Vorteile; diese hingen von einem andern Faktor ab. Sie konnten auch durch diese Anordnung vor ihrem Untergang nicht bewahrt werden. Ihre Grundlage war die Parusiehoffnung, der Versuch, an ihre Stelle etwas anders zu setzen, einen Rechtstitel aus dem alten Testament, konnte das Fehlende, die Abnahme des Enthusiasmus nicht ersetzen. Um so mehr haben die Episkopen davon profitiert. Sie haben als Nachfolger der Propheten nach dem Bisherigen die *τιμη* des Lehramtes überkommen, so daß in den Urkunden seit dem Ende des 2. Jahrhunderts nicht mehr von der cathedra der Propheten (s. Hermas), sondern von der cathedra des Bischofs und der Presbyter zu lesen ist. Sie sind als Nachfolger der Apostel und der verwandten Kirchenämter Träger des heiligen Geistes und damit auch unfehlbare Autorität, wie dies in dem berühmten Satze des Bischofs Hippolyt zum ersten Male ausgesprochen wird: „Die Irrlehren wird kein Anderer widerlegen, als der heilige Geist, welcher in der Kirche überliefert wird, denselben haben zuerst die Apostel erlangt und denen mitgeteilt, welche den rechten Glauben angenommen hatten. Da wir der Apostel Nachfolger geworden sind, dieselbe Gnade sowohl des Hohepriestertums als der Lehre erlangt haben und in der Geltung

---

[1] Harnack a. a. O. S. 52 und 120 sucht diese Thatsache abzuschwächen, denn sie stimmt nicht zusammen mit seiner Hypothese von dem heidenchristlichen Charakter der *Διδαχη*. Er sagt deßhalb: „Der Modus, nach welchem dies (sc. die Propheten zu unterhalten) zu geschehen hat, ist dem Alttestamentlichen nachgebildet; aber er wird in der *Διδαχη* nicht auf das ATliche Gebot gegründet, wohl aber wird bereits auf die ATliche Verordnung hingewiesen, sofern die Propheten als die Priester bezeichnet werden."

von Wächtern der Kirche stehen, so üben wir keine Nachsicht und verschweigen die rechte Lehre nicht" (Philos Prôoem). Sie sind endlich als Nachfolger der Propheten die Empfänger der Erstlingsgaben. Letzteres ist am deutlichsten aus dem, c. 340—80 abgefaßten VII. Buch der apostolischen Constitutionen zu ersehen. Dasselbe ist in seiner ersten Hälfte nichts anderes als eine Bearbeitung der alten Διδαχη. Nun heißt es dort wörtlich wie hier "πασαν απαρχην γεννηματων ληνου, αλωνος βοων τε και προβατων δωσεις τοις ιερευσιν·" [1]

Schließlich kann noch bemerkt werden, daß aus diesem Abschnitt der Διδαχη unsere Aufstellung an der Spitze dieser Erörterung aufs Beste bestätigt wird, nemlich daß das Prophetenamt in dem nachapostolischen Zeitalter ein Amt im eigentlichsten Sinn des Wortes war. War das im apostolischen Zeitalter noch einigermaßen zweifelhaft, besonders bei Bezugnahme auf das Wort Pauli: „Ich wünsche, daß ihr alle Zungen redet, vielmehr aber noch, daß ihr weissagtet", so muß jeder Zweifel verschwinden, wenn man vernimmt, wie für die Leistungen der Propheten rechtliche Gegenleistungen der Gemeinde gefordert werden, nicht nur im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen, nicht aus Billig-

[1] Harnack, der in seinen Grundanschauungen über die älteste Kirchenverfassung wesentlich auf Hatch basirt, geht über letzteren dadurch hinaus, daß er zu der dreifachen Organisation noch eine vierte beifügt, die sogenannte „geistliche", bestehend aus den drei allgemeinen Kirchenämtern der Apostel, Propheten und Lehrer. Damit ist die Hierarchie das Ergebniß der Kombination folgender vier Faktoren: Der erste ist also der schon genannte des Lehramtes, der zweite der Presbyter oder des Ältestencollegiums, der dritte der Verwaltungsbeamten von Episkopen und Diakonen, der vierte der Herren von Märtyrern und Enthaltsamen. Diese Unterscheidung ist keine willkürliche, sie liegt klar und deutlich in dem Hirten des Hermas vor. Die Διδαχη namentlich gewährt uns den Einblick in diese Entwicklung, denn sie zeigt mit der Übertragung der τιμη des Lehramtes auf die Episkopen und Diakonen die nachmaligen Bischöfe so zu sagen auf halber Höhe. Die Verschmelzung einer „geistlich-enthusiastischen", einer „patriarchalischen" und einer „administrativen" Organisation (und auch in gewissem Sinn der vierten, „aristokratischen") liegt vollzogen im Episkopat (Harnack a. a. O. 137—158).

keitsrücksichten, sondern mit Rechtstiteln, nicht nur mit Berufung auf ein Herrnwort, sondern auf Grund der in die neue Gemeinde herübergenommenen alttestamentlichen Hierarchie.

7. Alle diese Bestimmungen lassen uns auch manches über den damaligen thatsächlichen Stand der Prophetie vermuten. Daß die Διδαχη sich so eingehend mit den Propheten beschäftigt, kommt gewiß daher, daß seine Existenz gefährdet war. Der Glaube an das christliche Prophetentum muß ins Wanken gekommen sein. Es gab viele Pseudopropheten, die eine andere Lehre als die der Apostel trieben, auch geradezu Gnostiker waren. An wandernden Propheten hat es nicht gefehlt, nein, sie müssen, wie die Wander-Apostel für die Gemeinden manchmal eine wahre Plage gewesen sein, so daß notwendig einige Einschränkungen getroffen werden mußten. Auch ihre Askese war mitunter zweifelhafter Art: es gab wohl damals auch solche, die (nach dem pseudoclem. Brief de virg. I,19) sub pietatis praetextu zu asketischen Übungen zusammenlebten, um unter solcher Maske ein schändliches Leben zu führen. Auch sonst, im Essen und Trinken müssen sie nicht dem Ernste ihres Standes entsprochen haben. Andere haben um Geld geweissagt. Es war demnach nötig, diesen Stand auf seine ursprüngliche Bestimmung, wie sie in der εντολη κυριου gegeben war und auf sein Vorbild, die τροποι κυριου hinzuweisen.

Diese Vermutungen erhalten ihre Bestätigung an der bekannten Figur des von Lucian beschriebenen Peregrinus. Dieser ist, nach Lucian, zu hohen Ehren gelangt. „Und was meint Ihr? es dauerte nicht lange, so erscheinen die Andern wie Kinder gegen ihn, er aber war Prophet, Oberpriester und Synagogenmeister, kurz Alles in Allem und jene hielten ihn für einen Gott.“ Er kam als Christ ins Gefängnis, wo aber aufs Beste für ihn gesorgt wurde, schließlich gab ihn der Statthalter frei, um nicht durch das Martyrium ihm gar zu seiner Vergötterung zu verhelfen. „Peregrinus zog nun zum zweiten Male aus und begab sich auf die Wanderschaft, einen hinreichenden Zehrpfennig hatte er von den Christen, die seine Trabanten machten, so daß er in Hülle und Fülle lebte. Eine Zeit lang fütterte er sich auf solche Weise. Dann verbrach er auch etwas gegen diese, man sah ihn,

glaub ich, etwas bei ihnen Verbotenes essen — und da sie sich nun nichts mehr aus ihm machten, so geriet er in Not." Lucian's Erzählung hört also nun auf, wie bisher, eine bloße Verleumdung zu sein. Nach der Διδαχη ist also dieser Peregrinus gar nichts anderes als ein Wanderprophet gewesen. Daß er durch den Genuß einer verbotenen Speise den Ausschluß veranlaßte, deutet wahrscheinlich an, daß er mit Judenchristen zusammen kam.

Die Mißbräuche unter den Propheten müssen so stark gewesen sein, daß Melito es für gut hielt, dieselben in einer uns verloren gegangenen Schrift „περι πολιτειας των προφητων" zu besprechen und den Propheten die nach den τροποι κυριου zu regulirende Lebensweise vorzuschreiben. Außer den uns schon oben bekannt gewordenen Beschreibungen der falschen Propheten in der Διδαχη und namentlich auch bei Hermas Mand. IX. wäre noch eine solche, wenn auch in manchen Stücken übertriebene, so doch im Ganzen aus dem Leben gegriffene Schilderung über die Propheten in Phönizien und Palästina anzuführen, wie sie Celsus bei Origines (c. Cels. VII, 9.) folgendermaßen giebt: „Es giebt Viele, die obgleich sie Leute ohne Ruf und Namen sind, mit der größten Leichtigkeit und beim nächsten besten Anlaß sowohl innerhalb der Heiligtümer als außerhalb derselben gebärden, als wären sie von prophetischer Ekstase ergriffen, andere als Bettler umherschweifend und Städte und Kriegslager umziehend geben dasselbe Schauspiel. Einem jeden sind die Worte geläufig, ein jeder ist mit denselben sofort zur Hand: „Ich bin Gott„ oder „Gottessohn" oder „Geist Gottes." „Ich bin gekommen, weil der Untergang der Welt schon im Anzug ist und Ihr, Menschen, fahret wegen der Ungerechtigkeit ins Verderben! Aber ich will Euch retten und Ihr werdet mich bald wiederkommen sehen mit himmlischer Macht! Selig der, welcher mich jetzt ehrt! Alle übrigen werde ich dem ewigen Feuer übergeben, die Städte sowohl als die Länder und die Menschen. Diejenigen, welche jetzt die ihnen bevorstehenden Strafgerichte nicht erkennen wollen, werden dereinst vergeblich anderen Sinnes werden und seufzen. Diejenigen aber, welche an mich geglaubt, die werde ich ewiglich bewahren. Diesen großartigen Drohungen mischen sie

dann noch seltsame halbverrückte Worte bei .... (darüber s. schon oben!). Diese angeblichen Propheten, die ich selbst mehr als einmal mit meinen Ohren gehört, haben, nachdem ich sie überführt, mir ihre Schwächen bekannt und eingestanden, daß sie ihre unfaßbaren Worte selbst erfunden hätten."

Große Mißbräuche scheinen demnach in den Prophetenstand unserer Zeit eingedrungen zu sein, Mißbräuche, von denen die apostolische Kirche noch nichts wußte. Die Propheten standen nicht mehr auf der Höhe, auf welcher sie Paulus kennt und um welcher willen er sie so eindringlich empfiehlt. Ihre Stunde hatte schon geschlagen!

Zum Schluß noch eine kurze Bemerkung zu der Streitfrage: „Woher ist das Prophetenamt abzuleiten?" Während die Presbyterialverfassung der christlichen Gemeinde unzweifelhaft von der Synagoge hergenommen ist, so läßt sich dasselbe nicht auch vom Prophetenamt sagen. Denn dafür giebt es keinen Vorgang in der jüdischen Gemeindeverfassung, wenn auch immerhin vereinzelte Berichte von jüdischen Propheten vorkommen, so von Philo, der sich einen Propheten nennt oder von einer Prophetin Hanna in Lc. 2,36 oder von jüdischen Exorcisten, Traumdeutern und messianischen Propheten im ersten und zweiten Jahrhundert. Ja man wird geradezu sagen dürfen, daß die Gemeinde in Jerusalem von einer jüdischen Gemeinde trotz Beibehaltung ihrer Formen gerade in der allgemeinen Ausübung der Prophetie sich wesentlich unterschieden hat. Und doch wird man auch wieder sagen müssen: das Prophetenamt war eine Art des Lehramtes, wie sie namentlich im Judenchristentum zu Hause war, hier entstand, hier blühte und mit ihm auch aus der Geschichte verschwand. Denn im Judenchristentum lebte der Glaube an die nahe Wiederkunft des Messias, an die irdische Herrlichkeit seines Reiches, an das *μυστηοιν κοσμικον εκκλησιας* am kräftigsten. Und damit beschäftigte sich ja das Prophetentum der Messiasgemeinde. Der Chiliasmus, ein echte judenchristliche Schwärmerei, hat in dem Prophetenbuche der Apokalypse seinen klassischen Ausdruck erhalten. Man bedenke weiter noch, daß die Propheten Agabus, Judas, Silas, Barnabas und wahrscheinlich auch Manaen der Urgemeinde angehörten, daß in der judenchristlichen Gemeinde zu Rom (12,6)

die Prophetie oben an steht, daß Paulus in 2 Kor. 12 wider seine Neigung auf seine eigenen Offenbarungen und Gesichte sich beruft, weil man von judaistischer Seite mit solchem Ruhm ihm entgegengetreten war, — so hat man den Eindruck, daß so allgemein auch das Prophetentum wurde und auch in heidenchristlichen Gemeinden (wie in Korinth, in Thessaloniker I 5,20 und in den galatischen Gemeinden 3, 2—5) anzutreffen war, so war es doch eine vornehmlich judenchristliche, dem alten Prophetentum nachgebildete Form des christlichen Lehramtes. Denselben Eindruck gewährt auch das nachapostolische Prophetentum: der Hermasbrief ist judenchristlich; die Διδαχη, die offenbar Gemeinden im Auge hat, in denen die Propheten eine häufige Erscheinung waren, ist höchst wahrscheinlich judenchristlich, wenn auch ihre Eschatologie den Zeitverhältnissen gemäß keine genuin judenchristlichen Bestandteile enthält; Justin rühmt sich gerade dem Juden Tryphon gegenüber des Prophetentums im Neuen Bunde; Celsus schildert die Propheten von Phönizien und Palästina, und auch Peregrinus scheint sich in judenchristlichen Gemeinden bewegt zu haben. — Selbst die Glossolalie oder die ihr verwandte sogenannte ekstatische Prophetie kann nicht auf Rechnung des Heidenchristentums geschrieben werden. Trotz aller Ähnlichkeiten mit der θεια μανια im Phädrus Plato's, mit den gerade in Phrygien heimischen Mysterien der Kybele, muß auch darauf hingewiesen werden, daß selbst Paulus die Glossolalie verstand und daß gerade durch das Eindringen von judaistischen Elementen dieselbe in Korinth auszuarten drohte, daß Philo die ekstatische Prophetie gut hieß und daß auch im Alten Testamente bei Jahvepropheten (z. B. bei Samuel's Prophetenschaaren) die Ekstase vorzukommen pflegte, wenn auch Origines von den alttestamentlichen Propheten im Gegensatz zur Weissagung auf heidnischem Boden behauptete, daß sie durch Überkommen des Geistes διορατικωτεροι τε τον νουν και την ψυχην λαμπροτεροι geworden seien (c. Cels. VII,4).[1]

Bemerkenswert ist immerhin, daß Prophetie, Chiliasmus und Judenchristentum zu gleicher Zeit aus der alten Kirche verschwanden.

---

[1] Schwegler a. a. O. S. 83 leitet die ekstatische Prophetie, einschließlich der Glossolalie vom Ebionitismus ab, der ihm übrigens (s. S. 90)

Briefe zur Geschichte der Reformation in Franken.

Mitgeteilt von Pfarrer **Bossert** in Bächlingen.

Den von mir in den Jahrg. III S. 314—322. IV, 30—33. VII, 1—28 veröffentlichten Briefen, welche die Geschichte der Reformation in Franken beleuchten, lasse ich noch einen kleinen Nachtrag folgen. Nr. 1 und 2 stammen aus Basel. Ich verdanke die Abschriften Herrn Theodor Imhof, derzeit an der Lerberschule in Bern. Der Brief Polianders, des späteren Reformators in Preußen, ist ein ächter Humanistenbrief voll Redensarten ohne bedeutenden Inhalt, aber er dient ebenso zur Charakteristik des Schreibers wie des Empfängers und hilft den Aufenthalt Polianders in Würzburg genauer fixieren. In dem Brief Billikans ist besonders der Passus über die Bischöfe beachtenswert. Wie bald hat doch Billikan mit diesen Bischöfen Frieden gemacht!

Nr. 3 verdanke ich dem Dinkelsbühler Stadtarchivar Herrn Subrektor Monninger. Dieser Brief eines Gastwirts ist an sich schon ein beachtenswertes Zeichen seiner Zeit, er bildet aber zugleich eine Ergänzung der im Jahrg. VII mitgeteilten Briefe und schließt sich unmittelbar an die Nr. 19 und 20 dort an.

1. Johann Poliander an Adam Weiß.

Würzburg, 21. August 1524.

Pio iuxta ac docto Vi (ro). Adamo Weisz Eccl (esie) Creilszhamensis Pastori vigilantissimo sibi in Christo venerabili. [1]

---

identisch ist mit dem Judenchristentum überhaupt; Ritschl aber a. a. O. S. 477 und Bonwetsch a. a. O. S. 66 lassen sie aus dem Heidentum kommen; „denn, sagt jener, dem essenischen Ebionitismus ist das hier gemeinte prophetische Element (die Ekstase) überhaupt fremd und von prophetischen Gaben unter Nazaränern und pharisäischen Ebioniten wissen wir nichts."

[1] Die letzten Worte der beiden ersten Zeilen sind durch Riß und Ueberklebung am Ende verstümmelt.

Gratia et pax a domino. Ansam ad te scribendi dederunt mihi Ambrosius et Philippus Pruteni,[1] ciues tui, homines minime mali, mihique in Christo dilecti, ne forte indignum tibi videatur, quod ignotus Poliander tam familiariter ad te scribere audeat. Hi sane fratres, cum sint eiusdem mensae mecum sodales, tantis te vehunt laudibus, quoties aliqua tui celebrandi sese offert occasio, id quod inter sermones conuiuales nostros non raro accidit, praedicant doctrinae piae synceritatem, vitae innocentiam, morum suavitatem, eruditionem non vulgarem et reliquas in te dotes praeclaras, vt et ego te dudum suspicere ceperim, ac proinde non semel Ecclesiae tuae pastorem tam fidelem tam prudentem sum gratulatus. Ambiendam itaque duxi mihi omnibus modis amiciciam tuam per literas, Et in hoc curaui, vt primum quemque tabellarium isthuc profecturum mihi proderent Pruteni nostri. Tandem ergo, hodie aiunt, adest Soror meam perendie in Patriam[2] iter arreptura, literas para noum[3] amicum tibi conciliaturas, Sic illi. Mox ego literas. Ecce igitur pulsat fores Poliander tuus, inter amiculos tuos cooptari postulans, imo irrumpit ipse, velis nolis, communi illo Christianae caritatis vinculo fretus, quod apud te Christi organum Christi nomine plurimum valeat oportet. Porro, dum haec scribo, eo paulatim audaciae progressus sum, vt iam plane nullis apud te commendatoribus aliis indigere me putem, atque adeo solidam inter nos amiciciam coituram certa stat sententia. Tu modo rescribe v . . . . js.[4] Jmo nostris votis subscribe. Recte[5] in Christo vale, et mitem Christum credito tibi gregi, mansuete, vt facis, praedica, iuxta autem sollicito clamore lupos ab ouilibus arce, Wirceburgj xijmo Kalendas Septembr. Anno Christi incarnati 1524 to

(Respondi Mathei[6])

Tuus Johannes Poliander
Ecclesiastes Wirceburgensis.

---

[1] Zwei Brüder Preuß aus Crailsheim, Philipp 1548—52 Dekan am Stift Neumünster in Würzburg.

[2] Crailsheim.

[3] Sic.

[4] 2 (oder 3) Wörter wegen eins Risses nicht mehr leserlich.

[5] Die Leseart „Recte" nicht ganz sicher. Das Wort sieht ungefähr so aus.

[6] Die Worte „Respondi Mathei" von Weiß beigesetzt.

2. Th. Billikan an Ad. Weiß.

Nördlingen, 18. Oktober 1527.

Egregio et pio et erudito viro Adamo Weissio, apud Carolohemenses pastori Domino suo.[1]

Theobaldus Billicanus. Gratiam tibi a domino nostro Jesu Christo, frater carissime. Nicolaus Stellerus, presbyter coniugatus, ducta abhinc biennium honesta virgine, ciue nostri oppidi, te adit meis literis commendatus, vt per tuam caritatem alicubi in ecclesia domini ministret, cui hic ministrandi nullus eft locus. Homo est pius, et meus aliquandiu auditor, sobrie eruditus.[2] A pestilente Cincliana factione alienus et a Catabaptistarum schismate mortifero longe lateque dissentiens, nequid tibi hinc suspitionis aut timoris oriatur. Siqua igitur apud te ratio honesti et pii presbyteri haberi potest, siqua spes est illius in Marchionatu[3] inopiae sublevandae, habe, da operam, enitere. Miserum est summos episcopos eo feritatis decidisse, vt expertes fidei et caritatis Christianae, etiam humanitatem exuerint. Fera animalia non efferantur, si cicurantur in vsum hominum, et episcopi . . . . . .[4] ministri et patres, cicurati a Christo Jesu in salutem credentium, efferantur ad pernitiem omnium mortalium. Nobis igitur omnis lapis mouendus, vt fratri subueniamus, scilicet vt misericordes misericordiam in illo die consequamur, scientes, quod misericordia, superexaltat iudicium[5]. Vale mi frater et operam da, vt intelligat homo, neque me ei, neque te mihi defuisse. Recte etiam feceris, frater, si te custodieris ab omni peregrina doctrina. Dominus te seruet cum omnibus tuis. Ora pro me, frater. Nordlingiaci decimoquinto Calen. Novemb. Ann. MDXXVII.

Theobald. Billica. Diacon.

3. Harscher an Weiß.

Dinkelsbühl, 24. Mai 534.

Gottiß genad befor lieber her. Ich hett mir für gesecʒt, Ich wellt[0] nitt mer geschriben haben, biß Ir ʒü vnß ain mall wertt

[1] Adresse (auf der Rückseite).

[2] Sic!

[3] Markgrafschaft Brandenburg.

[4] Das Wort nach „episcopi" ist nicht zu entziffern; es könnte wieder „hominum" oder dergl. sein.

[5] Ep. Jac. 2, 13.

[0] Der Vokal scheint eher ein e als ein o zu sein.

heraüff kommen, Jr sagts offt zü, vnd Halts wening vnd stett vbel, Jr wertt woll von onspach[1] für vnß heimzogen. Ich denck, Dinckelspühel sey eüch verpotten worden, wist lieber Her, daß sich vnser pfarher[2] woll Heltt Jn allem samptt, vnd die kirch vnd die diener Jn fryd sein, weil her hanß Hiffellin[3] zü vnß ist kümen, aber Ich sag eüch warlich zü, Habtt acht aüff blassy[4] vnd eüren Jacob,[5] sy werden selczen (Abschrift: seltzame) meinüng für sich nemen. Jr solt zwar vor wissen, waß münch thon, wan man Jm gefolgtt hett, schwermetten mir (Abschrift: wir) schon vnd stürmetten bild, gott gebß Jm zü erkenen, er wilß alß daß wissen, gott mein Her weiß, daß Ich vnd meister michel[6] Jm nitt feind sein, aber aber[7] sein selczemen[8] kopff. Weitter wist lieber her, Jr wist wie ain capittel[9] Bey vnß ist gewessen, dem hatt man vor aim halben Jar die meß lassen verpitten, Jezt sein sy daraüff vmgangen vnd daß capittel wollen halten zü Rott.[10] Jn dem seinß meine Hern Jnen worden, so ist eben Dechantt vnd Camerer gien meinen Hern zü lehen, den Zwaien hatt man gester vor Ratt lassen sagen, sy sollen den geordnetten ain abschrifftt Jrß ainkomen geben vnd nix verrücken, do haben sy gesagett, sy sein dem bischoff geschworen, sy dorffenß nitt don, sy kamen[11] nitt zwaien hern dienen vnd sich lang gespertt, sy soln Ja oder nein sagen, vnd eß waß schon Jn ain thürn zürr capittelstüben verordnett, sy sagttenß zü, sy wolltenß thon, wartt Jn die anttwortt, sy soltten nitt aüß der statt, biß sis aüffzeichnet, vnd ain erber Ratt wolt Jn ain tag seczen, vnd all lassen berüffen,

---

1 Ansbach.

2 Wurzelmann.

3 S. Jahrg. VII. S. 25.

4 L. c. S. 24 u. 25.

5 Unbekannt.

6 Bauer. S. Jahrg. VII. S. 2.

7 Sic.

8 Statt selczemen stand ein anderes Wort, das aber so ausgestrichen ist, daß es nicht mehr zu lesen ist.

9 Das Landkapitel.

10 Mönchsrot.

11 Abschrift: können.

die mitt dem evangelio wern vnd bepstis, vnd sich ainigen vnd ain Capittel anrichten, daß nach dem evangelio wer, vnd nach dem braüch der altten kirchen, daß eß cristlich zü gieng, sich mit ainander befragtten, lertten, Jr boß leben abstelltten, daraüß dan dem land vnd gemainer stad frid vnd ainigkeitt folgen württ, Vnd In sonderheitt Inß marckgraffenland kein aüßschlüssen, die Inß Capittel gehortten, ain erber Ratt woltt Jn̄ Jr einkommen nitt vm ain heller zü Jn Zihen, sonder daß eß cristlich zü gieng, darnach wisten sich sich [1] zü Richten, Jr einkommen ist biß Jn virczig fl*. [2] Geiling [3] gehortt auch darein, sein pey vir vnd zwanczig pfar. Hy pey dem fürman schick Jch auch ain veslin mitt mett, daß drinckt mitt ainander aüß, darmit seint gott befolen. Dato am heilgen pfingstag Jm 34 Jar.

Adresse außen:

An Her Adam Weiß pfar:
Her Zü Crelshain gehortt
der briff Zü aig'm Hande.

Hanß Harscher
Cür mit brüder.

Dinkelsbühler Stadtarchiv.
Religionsacten I. Band. Fol. 12.

In der Abschrift trägt dieser Brief die Überschrift:

Ein Misiff, darinnen angezeigt wurdt, was anno 1534 mit dem Capittl gehanndelt worden seie.

Das Original war mit grünem Wachs gesiegelt und der Brief sehr klein zusammengefaltet.

[1] Sic.

[2] Ist wohl das Guldenzeichen; durch das Einheften des Briefes in den Band ist nur ein Strich zu sehen, am Ende der Zeile rechts.

[3] Wohl Johann Geiling, damals Prediger in Feuchtwangen.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.

Züge aus dem „Bild des ersten Jahrhunderts der Gesellschaft Jesu“, von den Jesuiten selbst gezeichnet.

Nachgezeichnet von **Theodor Traub**, Repetent in Tübingen.

„Das „Bild des I. Jahrhunderts der Gesellschaft Jesu, dargestellt von der flandrisch-belgischen Provinz“ halte ich für sehr geeignet zur näheren Kenntnisnahme von der Gesellschaft Jesu, sowie zur Nacheiferung der großen Thaten der Väter durch die Söhne. Es wird deshalb nützlich sein, es zu drucken.“

Antwerpen 12. Febr. 1640. **Gaspar Estrix,**
S. Theol. Licent.
Canon. et Pleb. ac. libr. Censor.

Verfasser möchte in Folgendem einen kleinen Beitrag zur Kenntnis der Jesuiten geben. Daß es in unseren Tagen notwendig sei, sich ein Urteil über die Jesuiten zu bilden, steht allen Einsichtigen fest. Geleugnet wird es nur von den gegen Religion, Christliches, Kirchliches Gleichgiltigen, oder aber von solchen, welche „um des lieben Friedens willen“ verlangen, daß man über die Jesuiten fein stillschweige, weil es da doch wohl zu Streit und Feindseligkeiten kommen könnte. Nun wohl, mögen sie Frieden halten, wo doch kein Friede ist und keiner sein kann und mögen sie ihre Straußenpolitik weitertreiben, — wir wollen uns ein Urteil über die Jesuiten bilden und zwar ein gerechtes. Aber wir verstehen unter Gerechtigkeit auch wieder nicht jene alte Untugend vieler Deutschen, besonders solcher, welche sich hochgebildet und hochgelehrt dünken, ohne es zu sein, jene Untugend, alles Fremde, von unsern Grundsätzen, Uebungen und

Anschauungen Abweichende doch schön und gut zu finden, eben weil es ein Fremdes ist, und es auch bei sich zu dulden und aufzunehmen, obgleich dadurch das Eigene zu Schaden kommt und von Fremden keineswegs respektiert wird. Wie viel hat uns falsche Toleranz und falsche „Objektivität“ schon geschadet. Vielmehr wollen wir ein Urteil, das sich gründet auf die eigenen Worte und Thaten derer, über welche wir urteilen, und sich dabei nicht scheut, die eigene Ueberzeugung, das eigene Recht geltend zu machen, sei es billigend, sei es verwerfend. Um zu einem solchen gerechten Urteil zu kommen, haben wir viele gute Werke. Ich erinnere nur an die einschlägigen von Pascal, Ellendorf, Bode, Joh. Huber, Zirngiebl, Gothein, Nippold, denen sich neuestens das Werk unseres Landsmannes Eisele „der Jesuitenorden“ ebenbürtig angeschlossen hat. Dazu kommen die guten Beurteilungen in manchen theologischen Sittenlehren (z. B. Wuttke I, § 38.) und die schlagenden kürzeren Darstellungen in Vorträgen und Volksschriften (z. B. von Thelemann, Burggraf, Gräber). Viele von ihnen haben auch das Werk, aus dem ich im Folgenden Auszüge gebe, benutzt, und ab und zu begegnen wir einigen besonders bezeichnenden und belastenden Stellen aus demselben in ihren Werken. Dennoch habe ich es nicht für ganz unnütz gehalten, ausführlicher als jene, und meist mit ihren eigenen Worten die Jesuiten aus ihrem Jubiläumsbuch reden zu lassen, um so mehr als von den Jesuiten noch in viel höherem Grad als von andern Orden der katholischen Kirche, ja als von der katholischen Kirche selbst gilt, daß sie stets dieselben sind. Was ich gebe, sind nur einzelne Züge aus dem Bild, nicht das ganze Bild selbst, aber solche Züge, welche charakteristisch sind und nicht bloß das eine- oder andremal sich finden. Mannigfache Wiederholungen (besonders betr. Ketzerei und Mariendienst) waren dabei nicht wohl vermeidlich. Widerlegungen und richtigstellende Bemerkungen, zu welchen der jesuitische Text so oft herausfordert, habe ich zunächst fast ganz unterdrückt.

Die „Imago primi seculi Societatis Jesu“ (Bild des ersten Jahrhunderts der Gesellschaft Jesu) ist die Jubiläumsschrift der Jesuiten auf 1640, erschienen in Antwerpen und lateinisch

verfaßt von Jesuiten der flandrisch-belgischen Jesuitenprovinz. Sie ist ein Foliant von über 950 Seiten. Ihr Inhalt ist in 6 Bücher geteilt, deren jedem einige Reden, sowie zur Zierde und Ergötzung einige Bilder und Gedichte über den im betr. Buch behandelten Stoff beigegeben sind. Die Ausstattung ist schön. Wir citieren nach der Antwerpener Ausgabe von 1640.

Der Plan des Werkes wird dargelegt, indem die Gesellschaft Jesu verglichen wird mit Jesus selbst:

Buch I. Die Entstehung der Gesellschaft vergl. mit Phil. 2, 7.
„ II. Ihr Wachstum vergl. mit Luc. 2, 52.
„ III. Ihre Thätigkeit „ „ Apostelgeschichte 1, 1.
„ IV. Ihre Leiden „ „ 1 Petri 2, 21.
„ V. Ihre Ehre „ „ Philipper 2, 9.;

das sechste Buch beschäftigt sich speziell mit der Flandrobelgischen Jesuitenprovinz. (Wir ziehen es im folgenden nicht näher in Betracht).

Die Einleitung des Werkes redet von den Säcularspielen der Römer, vom Jubeljahr der Juden, den Jubiläen der Christen und stellt dann in der sechsten Dissertation den „Höllenjubel der lutherischen Sekte dem Jubiläum der Gesellschaft Jesu“ gegenüber (S. 18 ff). Die Gesellschaft weiß, daß sie „durch göttlichen Ratschluß den Ketzereien entgegengestellt ist.“ Sodann wird erzählt, daß die Lutheraner 1617 ein hundertjähriges Jubiläum „ihrer gottlosen Religion“ gefeiert, „weil damals einst die ersten Funken jener pestilenzialischen Flamme sich zeigten, welche mit einem unheilvollen Brand zuerst Deutschland, dann einige Nachbarländer wie mit Sturmeseile entzündeten.“ Es wird auf die Religionskriege hingewiesen, in welchen, durch die Lutheraner verschuldet, Ströme Bluts geflossen seien und „dennoch feierten diese Feste bei der Wende des Jahrhunderts, als hätten sie alles aufs Beste ausgerichtet. — — Zum Himmel wird der infame Betrüger (Luther!) erhoben. — Was ist das für ein frevler Wahnsinn! ich glaube, die Hölle selbst hat triumphiert über ihre Siege und den Höllenspielen die Fackel vorgetragen.“ Die Lutheraner haben jubiliert „über die verachtete Religion, die entweihten Heiligtümer der Väter, die prostituierte Keuschheit, die gebrochenen Gelübde, die zur Empörung aufgestifteten Völker, über so viele Bürgerkriege.“

Wird der Gesellschaft Jesu nicht erlaubt sein, zu jubilieren „über den unverletzt erhaltenen Glauben der Väter, die verteidigte Religion, die geschützte Achtung der Heiligtümer, die so oft bewahrte Eintracht von Völkern und Bürgern, und über ihre glorreichen Anstrengungen?“ Nach Gottes ewigem Ratschluß ist Ignaz dem Luther entgegengestellt worden; giebt doch die Vorsehung Gottes stets die sicher wirkendsten Heilmittel gegen das nur allzunahe Gift an die Hand, und stets stellte sie den Ketzern die rechten Männer gegenüber. Luther und Ignaz werden nun miteinander verglichen: „im selben Jahr (1521), da die Nichtswürdigkeit schon überhand genommen und Luther der Kirche öffentlich den Krieg ankündigte, erhob Ignaz auf der Burg Pampelona, durch seine Wunde ein Anderer und noch tapferer geworden, gleichsam das Panier der zu verteidigenden Religion. Luther macht sich daran, den Stuhl Petri mit Vorwürfen und Scheltworten herauszuforderm; Ignaz wird, gleichsam um den Streit aufzunehmen, von Petrus wunderbar geheilt. Luther fällt, von Zorn, Ehrgeiz und schnöder Lust überwunden, vom religiösen Leben zum weltlichen ab: Ignaz folgt dem Ruf Gottes ungesäumt und geht vom weltlichen zum religiösen über. Luther geht mit einer gottgeweihten Jungfrau eine unzüchtige Ehe ein; Ignaz gelobt beständige Enthaltsamkeit. Luther verachtet unverschämt alle Auktorität der Oberen; die ersten Ermahnungen des Ignaz sind: voll christlicher Demut unterthan zu sein und zu gehorchen. Gegen den apostolischen Stuhl schreit Luther wie ein Wütender, Ignaz schützt ihn überall. Luther macht ihm möglichst viele abwendig, Ignaz söhnt so viele als möglich aus und führt sie zurück. Luther entzieht den h. Bräuchen der Kirche Verehrung und Pflege, Ignaz erhält ihnen alle Ehrerbietung, vor allem dem Meßopfer, dem Abendmahl, der Gottesgebärerin, den Schutzheiligen und jenen von Luther mit so großer Wut bekämpften päpstlichen Ablässen, zu deren Verherrlichung durch immer neue Erfindungen Ignaz und seine Genossen sich abmühen — und doch sollte Luther mit Recht ein Jubiläum vor Ignaz zuerkannt sein, Luther, dieser Schande Deutschlands, diesem Schwein Epikurs, diesem Verderben Europas, diesem unseligen Scheusal der Welt, diesem Abscheu Gottes und der Menschen (S. 19.) dieser aus ihrem

finsteren Loche kriechenden Schlange (S. 27)!“ Zudem sind die Fortschritte der Sache Luthers, welche sich mit denen der Sache des Ignaz gar nicht messen können, gar kein Wunder; gilt doch hier das Wort des berühmten Märtyrers Thomas Morus: daß die Menschen von der ihnen gegebenen Freiheit zu einem Leben in schnöder Lust zügellosen Gebrauch machen, sei ebenso ein Wunder, wie daß die Steine zur Erde fallen. Vielmehr ist es ein Wunder, daß Ignaz, „der die Menschen von den Leidenschaften, von der Ueppigkeit, von Leibesvergnügungen, von der Süßigkeit und Freiheit der Sünde abzieht, der Hohes, Schweres, dem Leib Lästiges, den gewöhnlichen Haufen Verhaßtes rät“, in so kurzer Zeit so viele Anhänger gefunden und so Großes vollbracht hat.

Eine der Reden der Einleitung beschäftigt sich mit den Schutzheiligen der Gesellschaft, dem h. Kosmas und Damian. Sie haben die Gesellschaft gewissermaßen nach ihrem Bild gestaltet. Waren sie doch Aerzte und die Jesuiten sind auch Aerzte. „Der eine liest eifrig in den besten Autoren himmlische Medizin, der andere ist auf der Ketzer- und Irrtümeranatomie beschäftigt, während ein dritter den Tugenden wie heilsamen Kräutern nachforscht“ (S. 31). Jene waren sehr freigebig und wohlthätig; und der Jesuiten Stolz ist, daß sie umsonst predigen, dienen, lehren. Sie sind einmütig und durch die Einmütigkeit stark, wie jene und gleich jenen Märtyrer. Darum nennen und verehren sie mit Recht ihren Kosmas und Damian als „Eltern.“

Unter den der Einleitung beigegebenen Gedichten mit Bildern erwähnen wir nur das erste, das bezeichnend genug ist: das Bild mit der Ueberschrift: „Gesellschaft Jesu“, stellt die die ganze Erde beleuchtende und erwärmende Sonne dar; das Gedicht hat zum Motto Psalm 19, 7: „nichts verbirgt sich vor ihrer Hitze“ und schließt mit den Worten:

„Was die Strahlen der Sonne, das wirkt auch Jesu Gesellschaft.
Ueberall weit und breit brennt die Erde von ihr.“ (S. 43.)

Buch I.
Die Entstehung der Gesellschaft.

(Bild: Eine aufgehende Sonne mit der Unterschrift: „Sie besitzt alles, was unter der Sonne ist.“)

Im ersten Kapitel werden wir über die Absichten Gottes bei der Errichtung neuer Orden belehrt; diese sind: der

Kirche Christi in ihrer Not zu Hilfe zu kommen, ferner durch zeitgemäße Verschiedenheit der Orden diejenigen, welche an den bisherigen keinen Geschmack finden können, einzuladen; besonders aber neuen Ketzereien gegenüber neue Verteidiger aufzustellen. Letztere Absicht steht natürlich bei der Entstehung der Gesellschaft Jesu im Vordergrund. Denn damals hatte die Ketzerei ungeheures Unglück über Europa gebracht. „Auf erbarmungswürdige Weise wurde fast im ganzen Abendland die Religion zerrissen und schon drang die Ketzerei bis zum Ozean. Wie eine Flamme, die reichen Stoff gefunden, brannte sie alles weit und breit nieder. Denn bald giengen von Luther (um von den Wiedertäufern zu schweigen), Melanchton, Karlstadt, Zwingli, Bucer, Oekolampad und Kalvin aus, dem Vater ähnliche Söhne." Obgleich im Meisten uneins, „wollten sie doch ganz einträchtiglich von der Religion nichts als den leeren Namen behalten. Denn sie entfernten alles von ihr, was der Zügellosigkeit und Üppigkeit zuwider war. So verdammten sie, zu Tische sitzend, schlaff vom Wein, vollgefressen, die h. Geheimnisse des Glaubens; und was sie mit Hilfe des Bachus und der Venus ausspieen, wollten sie für himmlische Lehre gehalten wissen. Bei der Auslegung der h. Schriften hielten sie nicht den Wortsinn, nicht die Auktorität der Väter und Konzilien, sondern ihre eigenen Gelüste zu Rat und priesen ihren eigenen Wahnwitz als göttliche Orakelsprüche an. Auch scheuten sie sich nicht, Gottes Wort zu fälschen, oder aus der h. Bände Zahl ganze Bücher herauszureißen, wenn sie ihrem Wahnsinn zu offen widersprachen. Nachdem sie solches gewagt, welche Schandthat weiter sollten sie nicht wagen! Fast für jedes errötenmachende Verbrechen suchten sie aus jenem ihrem Evangelium Rechtfertigung und Schutz. — — Die Teufel selbst, wenn sie in Menschengestalt auf der Erde erschienen, würden nichts anderes, als sie, zum Verderben der Seele thun!" (S. 56) „Die Katholiken aber, welche der Religion der Väter treu geblieben, schlachteten sie aufs grausamste; da sie ihnen das ewige Leben nicht rauben konnten, wollten sie ihnen wenigstens dieses Leben entreißen; sie schonten nicht Alter noch Geschlecht. — — Sie weideten sich an den Hinrichtungen Unschuldiger, welche so barbarisch und greulich waren, daß im Ver-

gleich mit ihnen früherer Tyrannen Grausamkeit Milde wird; und um zu solcher Marter verurteilt zu werden, genügte es, ein Katholik zu sein.“ (S. 57.) Da sandte Gott Ignaz gegen Luther, „einen furchtbaren und gefährlichen Gegner, weil er der ruchlosen Gottlosigkeit mit unbesiegten Waffen, mit den christlichen Tugenden entgegentrat.“

Dieses Auftreten des Ignaz und seiner Gesellschaft ist (nach Kap. II.), durch viele Weissagungen vorhergesagt. Als solche werden angegeben und des Weiteren teilweise sehr umständlich ausgeführt Psalm 68, 11. (die Tiere = Jesuiten, da das hebräische Wort חַיָּה in einigen Fällen auch: Haufe, Gesellschaft bedeute, weshalb auch die Tiere oder Lebewesen am Wagen Ezechiels oft mit der Gesellschaft Jesu verglichen werden vergl. II., 254.); Jesaja 18, 2. (statt: „Boten“ lies: „Engel“; die Gesellschaft Jesu führt die gleichen Namen, wie die himmlischen Heerschaaren. Das „Volk, das zerrissen und geplündert ist,“ wird auf die von der lutherischen Ketzerei angesteckten Völker, und das Volk „das greulicher ist, denn irgend eines,“ wird auf die Japaner und Chinesen gedeutet, bei welchen die Jesuiten Mission trieben.) Offenbarung 9, 1. (der Stern, der vom Himmel fällt, ist Luther, der sich von der Kirche scheidet; aber als mit ihm „die Ketzerei aus der Hölle hervorgebrochen, posaunte Ignaz und sein Orden mit der Posaune und begann das göttliche Wort überall hin auszurufen.“ (S. 60 f.)

„Aber wie Gott sich nicht damit begnügte, das Kommen seines Sohnes durch eine einmalige göttliche Verheißung — zu verkünden, sondern auch gerade zu der Zeit, in welcher er gekommen war, durch die Priester ankündigen ließ, als dem Herodes, auf seine Frage nach dem Geburtsort des Messias, Antwort gegeben wurde: ebenso hat er nicht unterlassen, die Gesellschaft seines Sohnes bis zu der Zeit ihrer Entstehung selbst der Kirche zu verheißen.“ (S. 62.) Sie ist vorhergesagt vom heiligen Vincenz und dem Abt Joachim, von Nonnen, wie Panigarola in Mailand, Maria Arconata und andern. Selbst der Apostel Thomas, von welchem die Jesuiten in Paraguay so zahlreiche Spuren fanden, daß sie nicht zweifeln konnten, er sei dort gewesen, hat schon den Orden vorherverkündet, indem er sagte, daß ihm nach vielen Jahr-

hunderten Männer im apostolischen Amt folgen werden, welche wie er lehren und wie er Kreuze in der Hand tragen werden. (S. 63.)

Kap. III. führt aus, wie überhaupt Jesus als der erste und hauptsächlichste Gründer der Gesellschaft anzusehen sei. S. 64 ff.) „Die Gesellschaft Jesu ist keine menschliche Erfindung, sondern von dem selbst ausgegangen, dessen Namen sie trägt. — Es ist klar, daß sie sich von der Einrichtung und Religion der Apostel nur der Zeit nach unterscheidet." Der Beweis für die Gleichheit wird z. B. hinsichtlich des Gehorsams so geführt: die Apostel gehorchten Christo; nachdem er von ihnen weg in den Himmel erhoben war, „erkannten sie doch seine Gegenwart in Petrus und seine Befehle mit demselben Gehorsamseifer beständig an; so geloben die Genossen der Gesellschaft denselben Gehorsam dem Stellvertreter Christi und sehen seinen Wink immer als einen göttlichen Spruch an." Daß die Gesellschaft Jesu keine neue Religion ist, sondern dieselbe, wie sie die Apostel hatten, oder doch eine „ihr ganz ähnliche," geht auch daraus hervor, daß z. B. der unfehlbare Papst Paul III., nachdem er die Regeln der Gesellschaft gelesen, sagte: „Hier ist der Geist Gottes." Ähnlich äußerte sich Gregor XIII. Die Gesellschaft Jesu trägt daher auch ganz mit Recht den Namen: societas Jesu (Kap. IV.), welcher freilich nicht bloß von den Ketzern geschmäht wurde, sondern auch als ein scheinbar anmaßender bei manchen orthodoxen Katholiken Anstoß erregte. Ignaz aber, der alte Militär, gieng nicht von dem Namen ab (Nota bene! societas Jesu heißt nicht eigentlich: Gesellschaft Jesu, sondern: Fähnlein, Kompagnie Jesu); allein er that es nicht aus eigenem Willen, oder gar aus Anmaßung, sondern auf göttliche Erleuchtung hin. Auch haben ja andere Orden sich nach der Dreieinigkeit, dem h. Geist oder Christus genannt, ohne daß man daran Anstoß nahm. Eine hierauf bezüglich Rede am Schluß des Buchs sagt: „im Kampf (für den Glauben und die Kirche), wie in der Weise unseres Lebens und aller unserer Einrichtungen haben wir das vor Augen und halten uns das vor, daß wir nicht als die erscheinen wollen, welche etwas von dem Vorbild ihres Führers Jesu Verschiedenes oder nicht damit Übereinstimmendes gethan haben." (S. 124.)

In derselben Rede wird (im Anschluß an die Worte des **Antistes Malachias** „Lasset mich meinen Herrn nachahmen, Brüder; ohne Grund bin ich ein Christ, wenn ich Christo nicht nachfolge.“) zu wiederholtenmalen ausgerufen: „Ohne Grund sind wir Jesuiten, wenn wir Jesu nicht nachfolgten.“ (S. 131.)

Neben Jesus als dem ersten und vorzüglichsten Urheber der Gesellschaft Jesu steht unmittelbar die Jungfrau Maria, „die Nährerin, Schützerin, ja gleichsam zweite Urheberin der Gesellschaft.“ (Kap. V.) Einander Liebende wollen immer dasselbe. „Wer aber ist mehr durch gegenseitige Liebe verbunden, als Jesus und Maria. Wenn Jesus gnädig ist, ist Maria gnädig. — — Ja sicherlich wetteifert sie mit Jesus im Wohlthun gegen die Gesellschaft und zwar so, daß, obgleich sie ihn an Wohlthun nicht übertreffen kann, sie doch seine Wohlthaten, indem sie dieselben erbittet oder auf die Gesellschaft hinleitet, zu den ihrigen macht. (S. 71 f.) Ja „die Gesellschaft Jesu, so groß sie ist, ist eine Wohlthat Mariens;“ denn Ignaz, der Gründer der Gesellschaft, war ganz und gar „ein Werk Mariens; ihn hat zu einem besseren Leben die barmherzige Mutter geboren.“ (S. 72.) Sie ist ihm einst nachts in hoher Gestalt lichtumflossen, den Jesusknaben auf den Armen erschienen. „Ignaz schaute die Jungfrau, die Jungfrau den Ignaz an, und obgleich beide schwiegen, so sagte doch die Liebe hier alle Fürsorge zu, dort versprach sie allen Gehorsam.“ (S. 72.) Von ihren Blicken blieb Ignaz sein ganzes Leben „verwundet und entbrannt.“ Er war fröhlich und selig, sah er doch „die Augen auf sich gerichtet, deren Gott selbst sich freut, wenn sie ihn anblicken; von denen angeblickt zu werden für den Sterblichen Unsterblichkeit, Nicht-Sterbenkönnen, mit Gott und dem Himmel beschenkt werden bedeutet.“ Die Jungfrau gab dadurch zu erkennen, daß sie der Gesellschaft Patronin sein werde. Besonders ist diese ihr zum Dank verpflichtet, weil Maria ihr die Constituta et Exercitia geschenkt. Denn „Ignaz hat sie zwar geschrieben, aber Maria diktierte sie (S. 73, vergl. V. S. 643). Alle bedeutungsvollen Akte bei der allmählichen Entstehung der Gesellschaft geschahen in Marienkirchen und Maria hat das Haus zu Loretto, „Jesu und Mariä Geburtshaus, diese Zufluchtsstätte des Erdkreises, dieses erhabenste Heiligtum der Religion,“ als hohes

Zeichen ihrer Gunst den Jesuiten anvertraut. In einer der Reden wird darum gerühmt, die Gesellschaft könne „mit Recht eine Gesellschaft Mariä“ genannt werden, (S. 134) „in Marias Schoß geboren, aufgewachsen und erzogen“ (S. 141), in Marias, „deren Macht ganz nahe an des unsterblichen Gottes Majestät hinreicht“ (S. 141). Die Genossen der Gesellschaft sind „rot von Jesu Blut als Märtyrer und weiß von der Jungfrau Milch als Jungfrauen.“ (S. 143). Und die ganze Stellung der Gesellschaft Jesu zu Maria findet ihren Ausdruck in jenem Gesicht eines der Priester der Genossenschaft (Martinus Gutterus mit Namen): „Er erblickte einmal Maria in wunderbarer Schönheit und Majestät erglänzend, mit weithin ausgespanntem Mantel und darunter unsere ganze Gesellschaft versammelt, welche sie mit mütterlicher Liebe umfaßte und gleichsam unter einer Liebesdecke hegte.“ (S. 140). Maria hat der Gesellschaft aber auch viele treffliche Glieder zugeführt; diese hat sich dafür „fast nicht weniger dem Gehorsam gegen Maria, als dem gegen Jesus geweiht und wohin sie immer dringt, dahin begleitet sie die Verehrung Mariens, sie schärft sie allen ein.“ (S. 76 vergl. III Kap. VII). Und wer weiß nicht, wie sehr sie immer eingetreten ist für die unbefleckte Empfängnis Mariä und wie viele Feste sie ihr feiert. S. 77. f).

Nach Christus und Maria ist Vater und Urheber der Gesellschaft der h. Ignaz (Kap. VI). Die zweite Säule der Gesellschaft aber ist Franz Xaver (Kap. VII). „Wie die Kirche in ihrer ersten Zeit nächst Gott vor allem auf Petrus und Paulus als Säulen sich stützte, so in ihrem Entstehen die Gesellschaft Jesu auf Ignaz und Xaver; auf Petrus und Ignaz zu Rom, auf Paulus und Xaver unter den Heiden“ (S. 83).

Als sozusagen Eigentümlichkeiten der von Papst Paul III. und nach ihm von vielen Päpsten bestätigten Gesellschaft werden (Kap. IX) hervorgehoben: vor allem daß die Gesellschaft ganz der Lehre Christi entsprechend sei (S. 90). Sie ist arm und „Pius V. hat sie nicht ohne Grund einen Bettelorden genannt.“ (S. 91); sie ist durchaus enthaltsam und fördert die Enthaltsamkeit durch Gebet, Gottesfurcht, frugale Lebensweise, Verabscheuung des Müßiggangs, Verbot des Lesens obscöner Bücher

und die Vorschrift, daß keiner ohne einen Begleiter mit einem Weib verkehren dürfe. „Ferner hat Ignaz das Gelübde des Gehorsams mit Gottes eigener Auktorität und Majestät gleichsam wie mit einem unbezwinglichen Panzer umgeben; er hat zugleich den eigenen Willen und das eigene Urteil, die schlimmsten Feinde des Gehorsams, fern von seiner Gesellschaft verbannt; wer diesen Feinden die Hand reicht, wird von ihm gar nicht mehr als einer der seinigen anerkannt, da er gleichsam der heiligen Losung dieser Kriegerschaft untreu geworden.“ (S. 93). Es folgt u. a. jene bekannte Stelle aus dem von den Jesuiten sehr hochgeschätzten Brief des Ignaz an die lusitanischen (portugiesischen) Kollegien, die wir hier vollständig anführen: „Lassen wir uns ruhig übertreffen von andern Orden in Fasten nnd Wachen, in aller Kasteiung, die sie nach ihrer Regel jeder in h. Absicht beobachten. Ich aber wünsche, daß die, welche in dieser Gesellschaft Gott dienen, sich durch den reinen und vollkommenen Gehorsam, durch aufrichtiges Verzichten auf den eigenen Willen und Verleugnung des eigenen Urteils kennzeichnen, und daß das gleichsam das unterscheidende Kennzeichen sei für die wahren und ächten Kinder eben dieser Gesellschaft, welche nie die Person selber ansehen, der sie gehorchen, sondern in ihr den Herrn Christum, um dessen willen sie gehorchen, denn es ist einem Oberen, wenn er mit Klugheit, Güte und anderen göttlichen Gaben geziert und ausgerüstet ist, nicht darum zu gehorchen, sondern darum allein, weil er an Gottes Stelle steht und die Auktorität dessen inne hat, der spricht: „Wer euch höret, der höret mich und wer euch verachtet, der verachtet mich;“ und hinwiederum darf man, wenn ein Oberer weniger stark ist an Einsicht und Klugheit, ihm darum keineswegs weniger gehorchen, weil er doch der Obere ist (da er ja dessen Person darstellt, dessen Weisheit nicht betrogen werden kann und der selbst zulegen wird, was seinem Diener abgeht), auch nicht, wenn ihm Rechtschaffenheit oder andere Zierden fehlen; denn mit klaren Worten hat der Herr Christus, nachdem er gesagt: „auf dem Stuhl Mosis sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer“, sofort hinzugefügt: alles also, was sie euch sagen, das haltet und thut, aber nach ihren Werken thut nicht.“ (S. 94).

Zu den auch sonst gebräuchlichen drei Gelübden (Armut, Keuschheit, Gehorsam) fügt sich für die Jesuiten-Professen noch das vierte Gelübde, in welchem sie dem Papst geloben, „stets seinem Wink gewärtig und bereit zu sein, wohin immer er sie um des Evangeliums willen senden werde.“ Unter den angefügten Gedichten mit Bildern ist dieses vierte Gelübde abgebildet durch eine Sonnenblume, welche sich nach der Sonne dreht, mit der Unterschrift: „Sie richtet sich nach der Königin der Gestirne.“ (S. 194). Daß dieses Gelübde nicht eine Schmeichelei gegen den Papst sei, wird besonders damit widerlegt, daß die Glieder der Gesellschaft ja gar keine Ehre annehmen dürften, es werde ihnen denn befohlen. (S. 95 f). Indessen weiß sich die Gesellschaft damit zu trösten, daß sie „eben durch ihre Verachtung der Ehre desto berühmter wird; denn in der Finsternis leuchten die Sterne um so heller,“ und „sichere Ehre folgt dem, der sie fliehe.“ (S. 193).

Auch hat Ignaz noch andere besondere Einrichtungen getroffen (Kap. X.), welche dem Orden Blüte und Lebenskraft verleihen; so: die zweimal im Jahr stattfindende Erneuerung der Gelübde für die, welche einen gewissen Grad in der Gesellschaft noch nicht besitzen; sodann „die innersten Gefühle, Bewegungen und Erregungen der Seele den Vorgesetzten gänzlich und ohne Rückhalt zu offenbaren“; und endlich „das dritte und vielleicht stärkste Bollwerk, durch welches die Gesellschaft sich unversehrt erhält, ist die Entlassung widerspenstiger, oder verderblicher Menschen oder solcher, welche auf ihre Entlassung drängen und sie erpressen, auch wenn sie schon feierlich ihre Gelübde abgelegt haben;“ (S. 99) dabei haben die Entlassenen keine Ansprüche auf die Gesellschaft mehr zu machen; diese erkennt ihnen gegenüber keine Schuldigkeit an und sorgt nicht für ihren Unterhalt (S. 100 ff.).

Buch II.

Vom Wachstum der Gesellschaft.

Die Gesellschaft erfüllt mit ihrer Ausbreitung in alle Welt die Weissagung Maleachi 1, 11. (S. 318) und Psalm 19, 5. (S. 320). Leitstern (Cynosura) ist ihr dabei des Papstes Wille (S. 323). Auch viele Große und Vornehme zählt die Gesellschaft unter den Ihrigen, so daß ein Abt von Clairvaux schreibt: „Ich

hatte gelesen, nicht viel Weise, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle sind berufen; aber jetzt bekehrt sich außerordentlicher Weise durch Gottes Macht eine ganze Menge solcher“ (S. 237).

Besonderer Aufmerksamkeit wird Deutschland gewürdigt. „Je mehr Deutschland litt, desto mehr wurde es unterstützt. Dem Ignaz lag keine Gegend mehr am Herzen. Von den zehn Genossen, welche ihm bei der Gründung der Gesellschaft behülflich waren, verwandte er fünf auf Deutschland, nemlich Faber, Le Jay, Bobadilla, Salmeron und Lainez. — — Von denjenigen, welche in Deutschland waren, kämpfte der eine gegen die Zügellosigkeit des Lebens, der andere gegen die Ketzerei; oder vielmehr, indem sie gegen das Eine stritten, griffen sie Beides an. Denn jene beiden sind untereinander verknüpft; eines ist des andern Wurzel. Wie Wasser zu Eis wird und Eis in Wasser sich auflöst, so entspringt die Ketzerei aus Lastern und geht in Laster über. Mit ihr kämpften sie in Worms, Speier, Regensburg, Nürnberg in öffentlichen Versammlungen gleichsam wie in Haupttreffen. Sie blieben gewiß Sieger; aber des Sieges Frucht machte die Hartnäckigkeit der Gegner zu nicht.“ (S. 212 vergl. IV., 8).

Selbst bei den Türken gewannen die Jesuiten Eingang. Es geschah dadurch, daß jene sahen, wie die Jesuiten durch Weihwasser und wächserne Lammsbilder viele Krankheiten heilten. „Und nicht einmal die mohammedanische Gottlosigkeit hinderte, daß diese auch bei den Türken heilsam wirkten.“ (S. 216).[1]

Buch III.

Die Thätigkeit der Gesellschaft.

„Den anderen Orden gegenüber ist es unsere Aufgabe, mit allen Kräften für die Verteidigung und Verbreitung des katholischen Glaubens thätig zu sein und die Seelen im christlichen Leben und christlicher Lehre mit aller Mühe und allem Eifer zu fördern. Mit diesem Zweck war die Gesellschaft von Gott durch Ignaz eingesetzt.“ Ein Idyllion (im Anhang des

[1] Von den jetzt zum Königreich Württemberg gehörigen Städten sind in dem Verzeichnis der Kollegien und der Residenzen der Jesuiten von 1640 folgende erwähnt: Hall, Ellwangen, Stuttgart, Tübingen Backnang und Göppingen.

Buchs) verkündet „wie dem christlichen Volk, das von den Türken mit der verderblichen Pest der Ketzerei bedrängt sei, durch die Lehre der von Ignaz errichteten Gesellschaft wieder zu helfen sei.“ (S. 444). Als Mittel hiezu dienen (Kap. II.) Predigten, und zwar auch solche auf Straßen und Märkten (als berühmte Redner, welche sich um das durch Ketzerei gefährdete Europa besonders verdient gemacht, werden in der ersten Ode des Anhangs (S. 441) gerühmt: Franziscus Strada, Benedictus Palmius, Petrus Canisius und Edmund Augerius); ferner (Kap. III.) Vorlesungen über Theologie und Filosofie auf den Akademieen, wie solche von den Päpsten Julius III., Pius IV., V. den Jesuiten gestattet und seit der Gründung der ersten Akademie in Gandia (in Spanien) allmählich an sehr vielen Akademieen gehalten wurden. Die berühmteste der Akademieen ist Rom. „Ihr Abzeichen ist, in einem stolzen Tempel sitzend, die Theologie, vor ihr stehen nach Mägde Art die weltlichen Wissenschaften, Physik und Mathematik; diese legt ihr den Himmelskreis, jene ihr den Erdkreis zu Füßen mit dem Spruch: Gieb Gesetze den Unterworfenen. Dadurch giebt die Gesellschaft kund, in welchem Sinn sie sich mit den weltlichen Wissenschaften abgiebt; nemlich so, daß sie dieselben zu Mägden der Einen Königin und Fürstin aller andern, der h. Theologie macht.“ (S. 339). Der Nutzen solchen Lehrens wird in folgender Erörterung dargelegt: „Der erste, ganz bedeutende Wert war der, daß wir dadurch erreichten, daß auf den weltberühmten Akademieen keine Verräter des wahren Glaubens sich einschleichen konnten, wozu, nicht bloß an einem Orte, sich Anfänge gezeigt hatten. Der andere Vorteil unserer Schulen sind die berühmten Disputationen, ohne welche früher die Studien der göttlichen Weisheit ganz stockten und fast durchs ganze Abendland den Menschen zum Eckel geworden waren. Die ehrbegierigen Geister, welche ihr Talent zeigen wollten, reizte diese Sitte der Wettkämpfe an und brachte sie in eine gewisse Lerngier hinein, besonders als die Beschaffenheit des Ortes selbst und hoher Männer Gegenwart diesen Übungen Glanz zu verleihen begann. — — Es erhöht den Nutzen nicht wenig, daß diese Weise zu disputieren, in dialektische Regeln gefaßt, den berühmtesten Schulen landauf und landab vertrauter geworden ist, seitdem die Unseren

zu lehren begannen; ein überaus geeignetes Mittel sowohl zum Suchen als zum Finden der Wahrheit und deshalb so sehr von den Ketzern gefürchtet. Einer von ihnen hat diese Form die jesuitische genannt, einfältigerweise zwar, doch uns, falls es richtig wäre, zu nicht geringem Ruhme. Es lehrt und bestätigt dies gegen denselben Ketzer (Hunnius) unser Gretser: man müsse diese Form nicht die jesuitische, sondern vielmehr die christliche nennen, da sie Augustin, selbst in der Dialektik wohl erfahren, Christo und den Aposteln beigelegt habe und gestehe, sie gewöhnlich den Ketzern gegenüber zu gebrauchen.“ Den Ketzern gegenüber konnte auch die Gesellschaft Jesu diese dialektischen Künste wohl brauchen. Es werden die Disputationen zwischen Lainez und Petrus Martyr (der in Deutschland, England und Frankreich eine bedeutende reformatorische Thätigkeit ausübte), sowie zwischen Possevin und Viret (einem der Genfer Reformatoren) angeführt, aber dazu bemerkt, daß die Jesuiten Lainez und Possevin dabei weniger durch strenge Beweisführung, als durch gelehrte und reiche Rede die Gegner vernichteten; denn die dialektischen Gesetze seien noch nicht so sehr im Brauch gewesen; „daher kam es, daß, obgleich die Ketzer sich durch Gründe besiegt sahen, sie doch leicht der Niederlage entgiengen oder entgangen zu sein vorgaben, da sie durch längere Rede und größeres Geschrei, als womit sie angegriffen worden waren, antworteten.“ Mehr noch gerühmt wird Maldonat, der in Sedan 1572 den Capellus und einen ganzen Haufen anderer kalvinistischer Prediger besiegte. „Klüger aber sind in Deutschland die Lutheraner, da sie sich Böses versahen zu dieser, wie sie sagen, sophistischen Methode des Disputierens, in Regensburg 1601 und sonst oft mit Eifer und Vorsicht ausgewichen.“ (S. 304 f.).

Große Erfolge erringen die Jesuiten ferner durch den wissenschaftlichen, sowohl theologischen als philosophischen Unterricht der Jugend. Bei allem Unterricht „sieht die Gesellschaft hauptsächlich darauf, daß die Knaben in ihrem zarten Alter von christlicher Frömmigkeit erfüllt werden. Dahin zielen jene Vorschriften für unsere Schüler, daß sie täglich beim hochheiligen Meßopfer sein, jeden Monat beichten, sich des Schwörens und jeglicher Befleckung der Sitten enthalten, den Priestern Ehre

erweisen, Gott und die Himmlischen frommen Sinns anrufen sollen." (S. 343). Die Erfolge aber solchen Unterrichts sind besonders folgende: „Die Knaben bringen aus unseren Schulen solche Sitten mit, welche die Eltern nicht genug loben können. In Deutschland kommt es täglich vor, daß Söhne von Ketzern, nachdem sie unsere Schule besucht, weder durch Drohungen noch durch Schmeicheleien dahin zu bringen sind, etwas mit der katholischen Disciplin nicht im Einklang stehendes zu begehen. Der eine rühmt sich, von seinen Eltern geprügelt worden zu sein, weil er am Fasttag nicht Fleisch hat essen wollen; ein anderer, er habe, um das nicht zu thun, drei Tage gefastet; ein anderer, er habe irgend ein großes ketzerisches Buch, aus dem der Vater täglich Gift zu schöpfen pflegte, ins Feuer geworfen; er sei deshalb zwar von Hause weggejagt worden, bereue aber die That nicht, denn er wolle lieber betteln gehen, als sich von ketzerischen Eltern erhalten lassen. Auch giebt einer an, nachdem er in der Schule die Beweise gehört, habe er damit einem ketzerischen Geistlichen den Mund geschlossen. Solche Früchte bringen die Knaben von unserer Erziehung mit, die nicht nur für sie, sondern oft auch für andere heilsam sind. Wie oft hat einer einen Knecht oder eine Magd zum Priester gebracht, damit sie ihre Ketzerei abschwören und sich mit der Kirche wieder aussöhnen! Auch fehlt es nicht an solchen, welche ihren Eltern, von denen sie dieses irdische Leben empfangen, das bessere unsterbliche zurückgegeben haben." (S. 344.)

Und an einer andern Stelle wird berichtet, daß in Deutschland ein Knabe vier ketzerische Prediger so widerlegt habe, daß sein Vater, welcher die Disputation veranlaßt hatte und deren Zeuge war, sich zur katholischen Kirche bekehrte. (S. 357). Und nicht bloß „die Könige Stephan und Sigismund bezeugen häufig bei der Gründung unserer Kollegien und Schulen, daß dies das einzige Mittel sei, die katholische Sache in Polen zu fördern und die durch die Ketzerei verderbten Gemüter wieder gesund zu machen," sondern auch „in Deutschland hat Kaiser Ferdinand I. geschrieben, daß das wirksamste Gegengift gegen die Ketzere unsere von ihm eingerichteten Schulen seien; und die That-

sachen selbst beweisen, wie wenig verbreitet in denjenigen Teilen Deutschlands jene Pest sei, ja vielmehr, wie sie überall da zurückgegangen sei, wo sie auf dieses Hindernis getroffen." (S. 345). Besonders wird natürlich (Kap. V.) die Bedeutung des von Ignaz gestifteten Collegium Germanicum in Rom für Deutschland hervorgehoben. „Von diesem Kollegium, das von Gregor XIII aufs großartigste und fest fundirt wurde, hat Deutschland bisher die größten Wirkungen erfahren. Denn es läßt sich keine festere Wehr und, nach dem eigenen Zeugnis der Päpste, kein sichereres Mittel gegen die Ketzerei finden, als wenn aus den angesteckten Provinzen Jünglinge, deren Gemüter zart und weich sind gegen jeden Eindruck und ihn sehr lange bewahren, mit gesunder Lehre und katholischen Sitten erfüllt werden. Nach Deutschland hat die Energie dieses Gegengifts England erfahren."

Etwas andersartige Erfolge der Jesuitenschulen sind aber auch, daß „Knaben von kaum 12 Jahren durch Fasten, Geißeln, Bußgürtel gegen sich wüteten, einen großen Teil der Nacht im Gebet zubrachten, und ungerecht geschlagen dem Schläger auch den andern Backen darboten. Einer fand sich, der sich nackt im Schnee wälzte, einer, der mit erzbeschlagenen Geißelriemen so gegen sich wütete, daß er vorn und hinten von Blut trof; einer, der in seine selbstbeigebrachten Wunden Salz rieb" u. s. f. (S. 345.)

An den höheren Unterricht schließt sich für Kinder und Ungebildete die Unterweisung durch die Katechese (Kap. VI.), und die Gesellschaft Jesu hält viel auf Katechismen. Bei solchem Katechismusunterricht ereignete sich eines Tags folgendes herrliche Wunder: „Nachdem Ignaz Martinez zuerst in Coimbria und später in Ebora Philosophie gelehrt und dem König Sebastian von Lusitanien gepredigt hatte, verließ er, sobald seine Oberen es ihm gestatteten, seinen Lehrstuhl und Ruhm und widmete sich ganz dem heilsnotwendigen Unterricht der Kinder, des unerfahrenen Volks und der Dienenden. Als nun einmal von einem großen Haufen, der sich um ihn versammelt hatte, aus bäuerlicher Schüchternheit niemand sich fand, der das Vater-Unser mit dem englischen Gruß aufsagte, erhob ein halbjähriges Kind sein Köpfchen von der

Mutterbrust und rief artikuliert und deutlich: Ave Maria, während alle Zuhörer ganz entsetzt waren, da sie merkten, daß Gott das undankbare Schweigen durch des Kindes Mund verdamme." (S. 352.)

Ganz besonderen Eifer aber zeigt die Gesellschaft in der Verbreitung der Verehrung der Jungfrau Maria durch die Mariengenossenschaften. (Kap. VII.) Gegenüber der Verunehrung dieser Königin des Himmels und der Erde, dieser Gott am nächsten stehenden Majestät durch die Ketzer, arbeitete die Gesellschaft auf's eifrigste daran, diesen „sichersten und gewissesten Zugang zum Heil" zu befestigen. (S. 358). „Die Gesellschaft selbst gieng mit gutem Beispiel voran: jedes ihrer Glieder preist Maria täglich an den Horen; — wagen sie sich an etwas Schwieriges, so flehen sie Maria's Hilfe an, damit sie die Hindernisse überwinden möchten; was sie auch unternehmen mögen zu ihrem oder anderer Heil, Maria rufen sie an, daß sie ihrem Beginnen günstig sei; was sie auch Gott geloben, damit es ihm lieb und angenehm sei, sie ziehen Maria bei, die Vermittlerin, welche auch den Zugang zum Sohn leicht macht; in Gefahren und Bedrängnissen fliehen sie zu ihr, und setzen alle Hoffnung auf sie." Den Menschen, deren Weg zum Himmel über steile Höhen und an tiefen Abgründen vorbeigeht, rät die Gesellschaft, „auf Maria Augen und Sinn zu richten, ihr als Führerin zu folgen, nach ihr den Lauf lenken." „Wohin daher die Gesellschaft ihren Fuß setzte, überall war es ihr nicht bloß um die Erhaltung der Verehrung der Gottesmutter, sondern auch um deren Weckung zu thun, und sie richtete Genossenschaften ein, zu welchen, nicht ohne Auswahl, diejenigen zugelassen wurden, welchen die Liebe und Verehrung der Göttlichen ganz besonders am Herzen liegt, und welche die Tugenden derer, die sie verehren, am eifrigsten nachzuahmen streben. Sie geloben nach einer bestimmten Formel der Jungfrau Gehorsam und leisten den übrigen frommen Gesetzen Folge; allwöchentlich kommen sie zusammen und werden durch eine geschickte Ansprache ihres Leiters und durch gegenseitig gegebenes Beispiel aufgemuntert, die einmal in ihnen entfachte Glut nicht erlöschen zu lassen." Jede Genossenschaft besitzt ein Album, in welches sich die Mitglieder als

diejenigen einschreiben, „welche sich der Göttlichen zu ewigen Klienten und Sclaven weihen und welche bekennen, sie als Mutter zu lieben, als ihrer Königin und Herrin ihr zu folgen, als Himmels- und Erden-Lenkerin sie zu verehren.“ Diese Mariengenossenschaften sind aus kleinen Anfängen, aus den Knabenschulen des Belgiers Johannes Leonius entstanden und haben sich immer mehr verbreitet und gegliedert. „Denn wie Maria niemanden zurückstößt, so waren auch jeder Art von Menschen die Mariengenossenschaften anzupassen, damit alle desto sicherer zur Liebe Marias und der daraus entspringenden Glückseligkeit geführt wurden.“ (S. 360.) Schon das zarte Alter soll vor allem lernen, Maria anzurufen und zu verehren (vgl. S. 361.), und gleichsam im Vorhof der Genossenschaft von früh an sich aufhalten. — Unter den „Tugenden und Beispielen der Genossen“ findet sich viel Unnatürliches (vgl. z. B. S. 365 f.). Aber freilich, was sollte man Maria nicht zu lieb thun. Sie vermag ja so gar viel. „Man hat beobachtet, — und Bochius, ein Schriftsteller rühmlichen Namens, bezeugt es — daß es der Stadt Antwerpen besser gieng, seitdem die Mariengenossen eine 14′ hohe, kunstvoll gearbeitete marmorne Statue der Gottesmutter vor dem Rathaus an die Stelle eines umgestoßenen kolossalen Bildes in öffentlichem frommem Aufzug setzten. Ja, auch von der Ketzerei sind viele durch die Genossenschaften zurückgebracht und viele vor dem Schiffbruch an ihrem Glauben bewahrt worden. Das Beharren der Stadt Köln im väterlichen Glauben wird von den Meisten nächst Gott der Mariengenossenschaft zugeschrieben.“ (S. 366.) — Wie gegen Ketzer, so leistet Maria den Genossen in Lebensgefahr gute Hilfe. „In Taurinum griffen 20 Bewaffnete mit gezückten Schwertern einen Genossen an, der nur durch seine Frömmigkeit und Maria geschützt war. Sie schlugen und stachen nach ihm, konnten aber bloß seinem Kleid etwas anhaben, sein Leib blieb von so vielen Hieben unversehrt. Bei einem andern, dem das Schwert an der Stelle, wo er das Bild der Gottesmutter trug, auf die Brust gesetzt ward, bog es sich wie eine Binse und ließ keine Spur einer Wunde zurück.“ u. s. f. (S. 368.) Wenn der Genosse am nächtlichen Himmel die Milchstraße erblickt, so sieht er

den Weg zum Himmel „bezeichnet durch der Jungfrau Milch.“ (S. 464.) [1]

Einen weiteren Zweig der Thätigkeit der Gesellschaft Jesu bildet die Wiederherstellung des häufigeren Gebrauchs der Sakramente (Kap. VIII f.), besonders auch der Beichte und der Kommunion; und die Kirchen der Jesuiten fassen die Menge derer nicht, die sich zur Beichte drängen. „Mit größerer Hurtigkeit und glühenderem Eifer, als sie vorher gewöhnlich begangen wurden, werden jetzt die Verbrechen gesühnt, die meisten beflecken sich kaum schneller, als sie sich wieder rein waschen.“ (S. 372.) Um das Volk zur Kommunion zu locken, haben sie es nicht verschmäht, die Kardinäle zur Austeilung der Hostie sich zu erbitten, damit „der Anblick des Purpurs, der sich zum Dienst der gemeinsamen Frömmigkeit herabläßt, ein kräftiges Lockmittel zum himmlischen Mahl sei.“ (S. 378.)

Ein ganz besonders starkes und geschicktes Werkzeug ihrer Thätigkeit haben die Jesuiten ferner an den „geistlichen Uebungen (Exercitia spiritualia), welche Ignaz eingeführt hat. (Kap. X.) Ihre „wunderbare Kraft und Wirkung“ ist freilich keine sofort in die Augen fallende, sondern wie bei so vielen Dingen eine „geheime, verborgene“. (S. 379.) „Die geistlichen Uebungen hat Ignaz von Gott gelehrt unter der Hilfe und Leitung der Gottesgebärerin aus h. Sprüchen und Geschichten und der Lehre der h. Väter zusammengeschrieben; er hat sie so geordnet, daß wohl nichts erdacht werden kann, was geeigneter und wirksamer wäre, die Gemüter zu bewegen und gänzlich zu lenken.“ Bei der Abfassung derselben „schien des Ignaz Haupt zu brennen, in welches der h. Geist in Gestalt einer sichtbaren Flamme herabgestiegen war“. (V, 584.) „Das Büchlein des Ignaz ist zwar von geringem Umfang, glatt und leicht geschrieben; wenn du es

[1] Die Stelle lautet:

hac certe ad superos iter est: dumque ubera nato
praebuit effuso lacte notata via est;
Ah! quis adhuc patriis temerarius erret ab astris,
Lactea virgineo si patet igne via.
Haec ne te lasset, potabere lacte viator,
Ne qua te fallet, lumine nota suo est.

nicht kostest, es nicht in dein Blut eingehen lässest, scheint es dir nicht von Kunst, Geist und außerordentlicher Gelehrsamkeit zu zeugen und vielleicht eher der Verachtung, als des Lobes würdig zu sein; aber innerlich gekostet, ist es scharf, mächtig, von solcher Kraft, daß es jede Schwäche der Seele hebt, jede Härte bricht." (S. 380.) Nicht umsonst nannte es Ludwig Strada — um nur eines von den vielen Zeugnissen zu erwähnen — „eine Rekrutenschule (tirocinium) für das ganze Menschengeschlecht". Die geistlichen Uebungen sind „gleichsam göttliche Dokumente, höher als menschliche Weisheit", sie sind „der sichere Weg und die wirksame Weise, die Seelen von sündlicher Willkür zur Liebe der Tugend zu bringen" u. s. w. (S. 382.) Die Gedichte im Anhang führen in Bildern durch: „Die geistlichen Uebungen schärfen durch geistliche Ruhe die Kräfte". (S. 457.) „Die Einsamkeit dabei vermehrt die Glut." (Bild: über einem starken Feuer ein zugedeckter Kessel, aus welchem das Wasser dampfend seinen Ausgang sucht.) „Sie sind der sicherste Führer bei der Wahl des Lebensberufs" (S. 459) u. s. w.

Die geistlichen Uebungen leisten die besten Dienste nicht bloß bei den Novizen der Jesuiten, deren Anlage, Sinn und Stärke durch diese Uebungen erforscht werden kann, sondern auch bei den Ketzern. (S. 382.) „Diese Kunst (der geistlichen Uebungen) stimmte Zauberer, Ketzer, Juden, die hartnäckigsten Menschen mit sanfter Gewalt um und unterwarf sie Christo." Und als Kardinal Georg Radziwill die geistlichen Uebungen unter Leitung des Achilles Gagliardus durchgemacht hatte, „legte er sich mit aller Macht auf die Bekehrung der Ketzer". (S. 385.)

Von der Thätigkeit der Jesuiten an den Armen, Kranken, Gefangenen wird manches Schöne und Gute erzählt. (Kap. XI.) Aber immer wieder begegnen wir dabei nutzlosen, unnatürlichen Werken; so, wenn des öfteren hervorgehoben wird, daß sie, „um den natürlichen Schauder zu brechen", die ekelhaftesten Geschwüre geküßt und mit dem Mund ausgesogen haben. (S. 387 f.)

Auch von ihrer Missionsthätigkeit wissen sie viel zu rühmen und können sich auf manches Verdienst berufen (Kap. XII); aber ihre Mission gilt nicht bloß den Heiden, sondern wesentlich

auch den Ketzern. Der Jesuitenorden ist ein Licht der Heiden geworden und hat unendlich viele Ketzer gewonnen. (Jesaja 49, 6 f). „Von dem Einen Augerius sind in Frankreich 40000 von der Hefe der Ketzerei zu der Kirche zurückgeführt worden und hier und im ganzen Abendland sind in einem Jahr mehr als 23000 derselben Hefe entrissen worden und noch ist's zu wenig, daß jährlich viele Tausende ihr entrissen werden. Wie viele Provinzen und Städte sind in Deutschland, wie viele in Polen der väterlichen Religion erhalten worden! aber zu wenig ist das alles obgleich überaus großartigen und unsterblichen Lobes würdig. — Unzählige haben gebeichtet und Buße gethan. — — Aber all das sind zu enge Grenzen für solche Geister. Ich habe (spricht Gott) euren Anstrengungen und der Welt dieselbe Grenze gesetzt. Siehe ich habe euch zum Licht der Heiden gesetzt, damit eure Arbeit den Barbaren weit und breit zum Heil gereiche." (S. 393) Der „Bannerträger" aller jesuitischen Mission ist natürlich Franz Xaver, welcher auf Bitten Johannes III., Königs von Lusitanien, nach Indien (und später nach Japan) schiffte, „und mit ihm nicht das Glück Caesars, sondern die Hoffnung und das Heil des Orients." „Thomas Bozius behauptet, von allen Ketzern zumal, die von Simon Magus ihrem Anführer an sich auf unzählige Tausende belaufen, seien nicht so viele Heiden zum Gesetz Christi, wie sie es darstellen, bekehrt worden, als von dem einzigen Franz Xaver zu Christo. Denn die Ketzer haben es niemals darauf abgesehen, die von Christo fernen Heiden zu Christo zu bringen, sondern haben nur darauf hingearbeitet, die Christen zu verderben und über die wahren und echten Samenkörner des Glaubens falsche Spreu zu säen." (S. 395).

Von den Reden im Anhang des III. Buchs zeichnet die erste den Charakter der Gesellschaft Jesu im Anschluß an den Wagen Gottes bei Ezechiel. Sie ist eine kriegerische (S. 400); sie ist der wahre Wagen Israels und seine Reiter (S. 401); sie kämpft in Michaels Gestalt „für ihres Gottes Ruhm und der Kirche Verteidigung mit Ketzern und Abtrünnigen, mit dem Mund und der Feder" (S. 402) und sieht ihr Wesen treffend abgebildet in den Lebewesen, den Tieren, die zusammengesetzt sind aus Löwe, Stier, Adler und Mensch. Der Löwe

versinnbildlicht den kühnen Unternehmungsgeist, der Stier das Ausharren in der Arbeit und den Gehorsam, „der die Art und Weise nicht bedenkt und den Nacken gerne beugt;“ der Adler die Gelehrsamkeit und Geistesschärfe, der Mensch endlich die feinen Sitten, die Fähigkeit und den Willen, alles allen zu sein: „Bald lassen sie sich zum Niedrigsten herab, bald erheben sie sich zum Höchsten; bald halten sie sich in der Mitte und vor nichts hüten sie sich mehr, als davor, durch unähnliche Lebensart und Gewohnheit des Menschen Willen sich zu entfremden“. S. 408). Anderswo heißt es (S. 452), „damit die Liebe alle sich gleichmachen kann, muß sie oft sich selbst ungleich werden.“ Und unter dem Bild einer reich besetzten Apotheke — einem Bild der Gesellschaft Jesu — ist derselbe Gedanke ausgedrückt mit den Worten: „Sie hat tausend Mittel des Heils.“ Triumphierend ruft der Redner aus: „Männer sind sie alle, ja bemähnte Löwen“, und ist im Zweifel, ob er sie nicht statt Menschen „Engel“ nennen soll. (S. 410.)

Eine andere Rede beschäftigt sich mit der Einrichtung und Verbreitung der Mariengenossenschaften und führt wieder den schon oben erwähnten Grundsatz aus: „Es war immer die Sorge unserer Leute und ist ihnen jetzt noch sehr anempfohlen, daß sie dahin, wohin sie die Geheimnisse der orthodoxen Religion bringen, auch die Verehrung der Jungfrau bringen; und da sie wissen, daß diese durch die jungfräulichen Mariengenossenschaften am meisten gestützt und gewahrt wird, würden sie nie ihrem Amt genug gethan zu haben glauben, wenn si nicht zugleich mit der Religion auch auf ihre Verbreitung alle Mühe, allen Eifer, ja alle Gedanken verwandt hätten.“ (S. 420). Zum Schluß der Rede wird Maria als die Helferin im Tod für alle die gefeiert, welche solchen Genossenschaften angehören. Es bringt darum den höchsten Gewinn, „die Jungfrau zur Mutter zu erwählen.“ „Denselben Rat gab euch der sterbende Christus, als er vom Kreuz zu Johannes, als dem ersten jungfräulichen Genossen, und zu euch in Johannes auf seine Mutter deutend sagte: „Siehe, deine Mutter!“ Ihr habt auch keineswegs lässiger, als Johannes begonnen, euch diese Mutter verbindlich zu machen.“ (S. 424).

Eine weitere Rede eifert gegen die tollen Ausgelassenheiten und Ausschweifungen der Fastnachtsspiele und lobt das Bestreben

der Jesuiten, diesen entgegenzuwirken, indem sie geistliche Spiele und Genüsse an ihre Stelle setzen wollen. Neben manchem gut und wahr Gesagten muß uns auffallen, wie sinnlich doch zum teil diese geistlichen Genüsse selbst wieder beschrieben werden. Man lese: „So richte mir also das weltliche Babel seinen Tisch zu, ich will nicht sagen mit silbernen und gläsernen Gefäßen, sondern mit murrinischen, goldenen und edelsteinbesetzten Pokalen und entfalte die ganze stolze Pracht: reiner schlürft aus der Quelle der Seite Christi in der Erinnerung an seine Wunden Elzearius sein Blut; süßer saugt aus den jungfräulichen Brüsten der göttlichen Mutter in Betrachtung der Barmherzigkeit Bernhard ihre Milch u. s. f." (S. 427 — vergl. die noch stärkere Stelle (S. 430.). Bei Schilderung der herrlichen Genüsse des himmlischen Gastmahls wird auch der Sitte gedacht, daß die irdischen Tafeln im Winter oft geschmückt sind mit Blumen, die sonst nicht zur Winterszeit blühen. Auch hier wissen die ehrwürdigen Väter Auskunft. „Zeuge ist mir jener Theophilus von Caesarea, der die Dorothea, welche in tiefem Winter durch einen blutigen Tod zur Hochzeit des himmlischen Geliebten eilte, beten gehört hatte: „Dir, lieber Jesus, dir mein Geliebter, gebe ich meine dir verlobte Seele, halte du sie für würdig des himmlischen Brautgemachs, führe du sie zum Hochzeitsmahl in deinen ewig lieblichen, himmlischen Lustgarten." Er hatte darauf nicht ohne Spott gesagt: „Auf! du schöne Verlobte Christi! und wenn du zum Paradies deines Verlobten gekommen bist, so sende mir von dort Blumen und Aepfel." „Ja" entgegnete sie, „ja gewiß"! Und es währte nicht lange. Kaum war die Verlobte Christi eingegangen zur himmlischen Hochzeit, kaum hatte Theophilus sich entfernt von dem Schauplatz der Hinrichtung: siehe! da stößt ihn ein liebliches Bübchen freundlich an, führt ihn zur Seite und entledigt sich, obgleich man hätte glauben sollen, daß es nur drei Worte hätte über die Lippen bringen können, mit der größten Beredsamkeit seines Auftrags, reicht ihm Rosen und Aepfel dar und entfernt sich eiligst wieder aus den Augen aller. Nachdem er so wegen seines vorigen Wahnsinns bestraft war, und die Süßigkeit des himmlischen Mahles geschmeckt hatte, rief er „Mich! mich, Liktor, führe weg! Ich bin ein Christ! u. s. f."" (S. 427.)

Buch IV.

Die leidende Gesellschaft.

„Seine Freunde übt Gott; darum auch die Gesellschaft Jesu“ (S. 481 f.) und „der Erfolg lehrt, daß die Gesellschaft nie glücklicher zugekommen hat, als wenn sie insgemein unterdrückt war, nie fröhlicher blühte, als wenn sie hart im Sturm stand“. (S. 483, Kap. I.) Schon vor der Bestätigung der Gesellschaft wollte ein Dämon sie vernichten, wie aus den Gefahren, Verleumdungen, Schwierigkeiten und Hindernissen hervorgeht, welche dem Ignaz in Alcala (Complutum), Salamanca, Paris, Venedig und Rom sich entgegenstellten. (Kap. II.) — Auch nach der Bestätigung hat die Gesellschaft manche Stürme zu bestehen gehabt. (Kap. III.) Die Ursachen davon aber sind, wie schon Orlandinus sie zusammengestellt, vor allem der Haß des Satans, zum zweiten die Bosheit der Ketzer und der schlechten Katholiken (vitiosi catholici), weil sie wissen, daß es sich hier um einen Kampf auf Leben und Tod handelt, da die Gesellschaft, wie sie nun einmal ist, gegen jene kämpfen muß; endlich die Eifersucht anderer religiösen Orden; „denn wessen Liebe ist so weit, daß sie Fremde wie die Eigenen umfaßte, und welche Weisheit so billig, daß sie die Dinge, wie sie sind, jedes in seiner Art ohne Vorurteil und Voreingenommenheit gerecht prüfend erwägen!“ Auch fürchteten diese Orden, an Existenzmitteln und an Schülern durch die Gesellschaft Jesu beeinträchtigt zu werden.

Natürlich sind überall die Jesuiten die unschuldig Verfolgten. Ein Melchior Canus in Spanien, wie ein Antoine Arnauld in Frankreich, „ein heftiger Verleumder“, haben alle Unrecht. Am allermeisten sind die Ketzer schuld an der Verfolgung der Jesuiten. Sie waren z. B. in Frankreich (S. 501) die Ursache aller Uebel für die Gesellschaft, „sie zugleich des väterlichen Glaubens und des gemeinsamen Vaterlandes Geisel“. Aber in Frankreich war doch „nur die Eine kalvinistische Ketzerei; in Deutschland dagegen Reste der Arianer, Luthers Wiege und Heimstätten, von Kalvin eingeschmuggelte Kolonieen Berengar's, Wyclef's und Huß's wüste Nachkommenschaft, aller Sekten Zusammenfluß und Hefe. Und alle jene Pesten sollten sich nicht aufs wildeste erheben gegen die weit über das ganze Abendland

sich ausbreitende Gesellschaft, welche sie als Gegnerin aller ihrer Anschläge kannten?“ (S. 511.) „Kein Land hat sicherer den Beweis geliefert, wie nahe die Sache der Religion und der Gesellschaft verknüpft ist. Ueberall wo katholische Fürsten und Obrigkeiten am Steuer saßen, blühte die Religion, die Kirche, die Königreiche, und zugleich mit ihnen blühte unsere Gesellschaft, gepriesen ob ihrer Gelehrsamkeit, die Vornehmen unterrichtend, vom Volk verehrt, von den Fürsten begünstigt, wegen ihrer Unschuld geschätzt. Aber sobald die Schüler eines Luther, Kalvin und der alten höllenentstiegenen Sekten in den Staat eindrangen, griffen die Völker zu den Waffen, war die Ruhe der Königreiche gestört, die Freiheit der Religion verletzt (!) und vor allem die Gesellschaft Jesu ausgetrieben“. (S. 511.) (Vergl. S. 512 „was sollten auch diejenigen scheuen, welche öffentlich durch Waffengewalt und Schrecken die Religionsfreiheit und Straflosigkeit der Verbrechen sich zu erzwingen suchten?“) „Darum war auch Deutschland des Ignaz erste Sorge.“ „Die Sache der Gesellschaft ist immer mit dem Glück der Religion und des Königtums verknüpft.“ (S. 512.) — Natürlich fehlt der Vergleich der leidenden Gesellschaft mit Christus und den ersten Christen nicht. (Vergl. Kap. XII und S. 542 f.) — „Zwischen den Ketzern und Jesuiten ist ein größerer Unterschied in Beziehung auf Religion und Glauben, als zwischen den Sitten und Einrichtungen der Japaner und denen der Europäer.“ (S. 549.) Bei der folgenden eingehenderen Schilderung des Gegensatzes bekommen wir über Luther und die Seinen zu hören: (Rede III S. 550 ff.) „Nachdem Luther gegen Gott und Religion treulos seinem früheren Glauben entsagt, schloßen sich ihm an: vom beständigen trivium[1] stößige Magisterlein, freche Grammatiker, entnervte Poeten, leichtfertige Griechlein, trunkene Redner, allerlei Philosophaster und Philologen; ihrem Beispiel folgte aus der Hefe des Volks die Heerde der Schuster, Färber, Fleischer und Weber. Und was dann? Damit zur höchsten Gottlosigkeit und äußerstem Wahnwitz nichts fehle, strömten von überallher die schändlichsten Leute, die

[1] Etwa: die gewöhnliche, niedere Lateinschule; das Trivium bestand aus Grammatik, Rethorik und Dialectik.

durch Schande berüchtigten, die Verurteilten und die öffentlich als ehrlos Gebrandmarkten herbei und Weiber stürzten sich hervor, welche Scham und Keuschheit preisgegeben hatten. — — Das waren die herrlichsten Baumeister der Kirchenwiederherstellung, und wenn es der Hölle gefällt, des fünften Evangeliums Ausposauner. Sie haben — — alles Göttliche und Menschliche mit Füßen getreten und Glaubenssätze nichts weniger als ihre Thaten verwerflich erdichtet, durch welche sie jegliche Rechtschaffenheit und Tugend, jegliche Frömmigkeit und Religion aus dem Leben verbannten: die Freiheit des Christen sei an kein Recht und Gesetz gebunden, den Gläubigen schade kein Frevel u. s. w.“ Sie sind deshalb „die Schändlichsten nicht bloß von allen Zweifüßlern, sondern auch von allen Vierfüßlern“. Ihr Leben entspricht ihrer Lehre an Verruchtheit. Voran geht Luther, „welcher sich mit unzüchtigem Eheschluß befleckte“. Von ihnen allen gilt, was in der Historie von der Susanna, Vers 56, geschrieben steht; und Jesaja 13, 21. 22. ist durch sie erfüllt. Und über dies alles haben sie noch ihre Lehre mit Gewalt, Grausamkeit und viel Blutvergießen verbreitet, ohne ein Alter, Geschlecht und Stand zu schonen. Da hat Gott, der seiner Kirche hilft, dem Luther den Ignaz entgegengestellt, als rechten „Antiluther“ (S. 454), samt der Gesellschaft des Ignaz, deren Zweck nach Gregors XIII. Willen ist: „Verbreitung und Verteidigung des Glaubens und Fortschritt der Seelen in christlicher Lehre und christlichem Leben.“ Sie zeichnete sich im Gegensatz zu den Ketzern besonders aus „durch Kenntnis der h. Schrift, durch Religion, durch musterhaftes Leben und reine Sitten“. So kommt der Verfasser zu dem Schluß: „Was kann der Gesellschaft Ruhmreicheres begegnen, als wenn dem ganzen Erdkreis kund wird, daß sie von den schändlichsten und verderbtesten Menschen mit unversöhnlichem Haß und aller Grausamkeit gequält wird? Was Wünschenswerteres, als daß die mit Ekel und Abscheu auf sie herabsehen, welche keine Spur wahren Lobes haben?“ — Alle, welche die Gesellschaft verleumden, gleichen darum Narren, welche mit Pfeilen nach der Sonne schießen. (S. 565.) Oder wie ein anderes Bild uns belehrt, nemlich eine Schlange, in den Speer des Jägers beißend (S. 567): Der Neid, welcher die Gesellschaft verkleinert, schadet nur sich selbst. Auch wächst sie nur

durch das Unglück, wie das Schiff steigt mit steigenden Wellen. (S. 574.)

Buch V.

Die geehrte Gesellschaft.

Unter den Ehrenerweisungen, welche der Gesellschaft zuteil geworden, stehen obenan die Erscheinungen Christi, Marias, der Dreieinigkeit, welche Ignaz hatte. Auch war sein Geist einmal ganze acht Tage lang im Himmel. (Kap. I.) Und „Gott schien mit Ignaz einen seligen Wettkampf zu haben, indem jener diesen ehrte, dieser sich wegwarf". Ebenso sind hieher zu rechnen die wunderbaren Lebensrettungen des Ignaz; in Paris stürzt ein Spanier Michael schon mit gezücktem Dolch auf ihn. Da tönt vom Himmel eine Stimme: „Was willst du, Unglücklicher?" und Ignaz ist gerettet. Die, welche ihm fluchen wollen, müssen ihn, durch göttliche Gewalt getrieben, segnen. (Vergl. IV. Buch Mosis 23.) Es folgt eine Menge Lobsprüche auf Ignaz. An allen bisherigen Generalen aber wird gerühmt die abjectio animi (das Sichwegwerfen); alle werden wider ihren Willen (inviti) Generale und fliehen geflissentlich alle Ehren, bis sie gezwungen werden.

Kap. II führt aus, wie das Ansehen der Gesellschaft gewachsen sei durch die apostolische Heiligkeit des Franz Xaver und durch die übrigen Genossen und Nacheiferer seiner Arbeit im Orient. Von ihm sind viele ganz apostolische (plane apostolica) Wunder zu erzählen. „Die Sprachen der verschiedenen Völker, welche er zuvor nicht erlernt hatte, sprach er so leicht und gewandt, als ob er bei diesen Völkern geboren und auferzogen wäre. Es geschah nicht selten, daß während er zu der ihn umgebenden Menge sprach, Leute von verschiedenen Nationen ihn jeder in seiner Sprache reden gehört hatten." Er hat in die Ferne gesehen, geweissagt, Tote erweckt; „seiner Wunder sind so viele, große, ausgezeichnete, daß man sicher sagen kann, er habe nicht weniger gethan, als die großen Apostel." „Auch war er oft zu gleicher Zeit an verschiedenen, weit entfernten Orten zugegen" (S. 603); er war mehr ein Engel, ja Erzengel, als ein Mensch. Er ist „ein Bild englischer Macht, englischer Tugenden, ein Bild der Herrschaften,

Throne, Cherubim und Seraphim." (S. 605). Ihm zur Seite steht als der andere Xaver im Orient Gaspar Barzaeus (S. 606) —. Von Nunnius Barrettus, der in Afrika der Gesellschaft große Dienste geleistet, wird erzählt: „daß seine selige Seele die Krone erhalten, habe eine alsbald über seinen Leichnam ausgegossene Lebensfrische und Glanz bestätigt." (S. 609.) — In Brasilien wirkte u. a. Josephus Anchieto, „den man, wenn man auf die ungewöhnliche Häufigkeit seiner Wunder sieht, mit Recht einen zweiten Moses, wenn auf seine Orakel und Offenbarungen der geheimsten Dinge und seine Erkenntniskraft, einen von den Propheten, wenn auf seine Unschuld, welche auch durch seinen Umgang und Verkehr mit den wilden Tieren bezeugt ist, einen zweiten Adam im seligen Paradies, wenn endlich auf die Meinung seiner gegen die Menschen entbrannten Liebe, einen wahren Apostel des Westens, einen wahren Genossen Jesu nennen kann." (S. 611).

Unendlichen Ruhm hat ferner die Gesellschaft durch das Blut so vieler Märtyrer, durch welches sie, die in Unschuld weiß erglänzende, in Purpur gekleidet wurde, auch darin Nachfolgerin ihres Herrn Jesu. Bei diesen Martyrien ereigneten sich viele Wunder: „der ins Meer gestürzte Körper des Alphonsus wurde drei Tage darauf am Gestade gefunden, von Licht umstrahlt, und aus den Wunden troff noch frisches reines Blut. — Nachdem dem Gonsalvus von Tapia schon das Haupt und der linke Arm abgehauen waren, konnte man ihm doch den rechten nimmermehr abhauen, da er an der rechten Hand zwei Finger kreuzweis übereinander gelegt hat; am andern Tag fanden die Christen den Leichnam, die Brust zur Erde gekehrt, und denselben Arm, der nicht abgehauen werden konnte, von der Erde erhoben, als wollte er jetzt noch das Zeichen des Kreuzes hochhalten." (S. 620.) u. s. f. u. s. f.

Doch nicht genug damit; es wird ein eigenes Kapitel dem Ruhm gewidmet, „welchen der Gesellschaft Jesu Wunder oder wunderliche Thaten ihrer Genossen" verschafften. Dabei wird bemerkt: „wie in der Natur selbst kein größeres Wunder ist, als die Natur selbst, so ist auch die Gesellschaft, dieser Mikrokosmus (Welt im Kleinen), selbst das größte Wunder." (S. 621 Kap. V)

Aber um ans Einzelne zu kommen: über die Elemente selbst haben Heilige der Gesellschaft Macht gehabt. (S. 623 ff). So hat Ignaz besonders über das Feuer geboten. Nicht bloß hat man oft sein Antlitz in göttlichem Feuerglanz leuchten, oder Flammen vom Himmel auf ihn sich herabsenken sehen; nicht bloß ward sein papiernes Bild, als alles Papier ringsumher vom Feuer verzehrt wurde, nicht einmal verletzt u. s. f. u. s. f., sondern es wurde auch ein großer Waldbrand in der Nähe von Compostella augenblicklich dadurch gelöscht, daß einer seiner Schüler in die lohenden Flammen eine Münze mit des Ignaz Bild warf, welche nachher unter den glühenden Kohlen unverletzt gefunden wurde. Aehnliches geschah bei einem schon ganz in Flammen stehenden Haus durch ein hineingeworfenes Bild des Ignaz. Und wie oft hat nicht des Ignaz Schutz der Pest Einhalt gethan in Peru, Bologna, Burgos! Des Ignaz Asche heilt unzählige Krankheiten und hilft unzähligen Schwangern, daß sie nicht tote Kinder gebären (S. 692). — Aber er hatte nicht bloß über das Himmlische und irdische, sondern auch über das höllische Feuer eine wundersame Macht, „denn es steht fest, daß Viele, sei es durch Trinken von Wasser, das unter Anrufung des Ignaz geweiht war, oder durch Anwendung seiner Reliquien, oder Anrufung seines Namens bald von heißer Leidenschaft, bald von unreinen Gedanken, bald von jener so schmeichelhaften, aber verderblichen Nachstellung des bösen Geistes selbst befreit wurden.“ (S. 624). Auch sind oft böse Geister aus Menschen ausgetrieben worden, „wenn man ihnen, selbst heimlich, etwas irgendwie zu Ignaz in Beziehung Stehendes nahe brachte.“ (S. 625). — Xaver steht an Wundern dem Ignaz kaum nach. Ließ er doch auf dem indischen Ozean die schon zum Untergang sich neigende Sonne mehrere Stunden stille stehen, auf seinen Befehl hin regnete es Feuer und Asche, ja als es an Oel gebrach, brannte selbst das Wasser in den Lampen u. s. f. Sobald sein Leichnam von China her nach Indien in die Stadt Malaka, welche von schrecklicher Pest heimgesucht war, gebracht wurde, „hörte alsobald und plötzlich diese ansteckende Krankheit vollständig auf und von diesem Tag an starb keiner mehr und ward keiner mehr krank, sondern so sehr war die ganze Seuche erstickt, daß

von der pestilenzialischen Krankheit keine Spur mehr vorhanden war." (S. 604). — Als Beweis der Gewalt der Genossen über das Feuer führen wir noch an, daß die Leichname der Märtyrer Rochus Gonsales und Alphonsus Rodriguez nicht verbrannt werden konnten.

Gewalt über die Luft hat Gott mehreren Genossen gegeben. Dahin gehört vor allem die Macht über die in der Luft sich aufhaltenden Dämonen. Ignaz, Xaver u. a. haben viele derselben bezwungen. Das Bild des Ignaz schützte ein zwölf Jahre lang von Dämonen geplagtes Mädchen gegen deren Angriffe; legte sie es bei Seite, so wurde sie wieder angegriffen. (S. 629.) — Ferner sind Ignaz, Xaver, Anchieta u. a. des öfteren in die Luft erhoben worden und durch die Luft gefahren (S. 630, vergl. S. 585 f.); auch ist Ignaz andern in der Luft zu Hilfe gekommen. „Zu Ferrara spielte im Jahr 1619 am Fest des h. Ignaz eine Mutter am Fenster mit ihrem Kind, als dasselbe ihr aus den Armen fiel und herabstürzte. Alsbald kam der Mutter der Name des Ignaz auf die Lippen (sie erinnerte sich seiner wohl des Festes halber). Und nicht umsonst rief sie ihn an: denn kaum war das Kind noch eine oder zwei Handbreiten vom Boden entfernt, auf dem es jämmerlich zerschmettert wäre, da geschah es, daß es nicht bloß wie auf einen Schoß genommen und gehalten wurde, sondern auch auf demselben Weg, auf welchem es herabgefallen war, durch die Luft wieder hinauf in die ausgebreiteten Arme der Mutter gebracht wurde". — Besonders oft legte Josephus Anchieta die größten Entfernungen in kürzester Zeit durch die Luft zurück. (S. 631.) Selbst Wind und Stürme waren den Jesuiten unterthan. (S. 622.)

Wie über die Luft, geboten viele Jesuiten über das Wasser. Ertrinkenden halfen Ignaz u. a. oft. Xaver erweckt einen ertrunkenen Knaben vom Tod. Ein Kreuz, das er zur Stillung des Sturms ins Meer geworfen, bringt ihm ein Meerkrebs später ans Gestade zurück. Auch verwandelte er Salzwasser in süßes. Anchieta verwandelt Wasser in Wein, bewirkt, daß der Oelkrug im Kollegium Vincentianum nicht versiegt; und als er einst zur Ebbezeit weit ins Meer hinausgegangen war, um zu beten, und die Flutzeit nicht in Acht nahm, sondern weiterbetete, stieg das

Meer rings um ihn über sein Haupt empor, und nach einigen Stunden schritt er trockenen Fußes zum Ufer. (S. 633 f.)

Endlich haben die Genossen auch über die Erde Macht. Bebte doch die Erde bei der Bekehrung des Ignaz und seine Reliquien haben ein ungeheures Heer Heuschrecken vertrieben u. s. f. Zur Macht über die Erde wird auch die über den menschlichen Körper gerechnet und berichtet, daß Ignaz mehrere Toten erweckt habe, viele Gebärende und ihre Kinder errettet, Blinde geheilt, und sonst in unzähligen Krankheiten geholfen. Und wie vieler und großer Wunder Werkzeug war sein Bild, das Oel der Lampe und der Stab in der Höhle zu Manresa u. s. f. Aehnliches wird von Xaver und Anchieta berichtet, welch letzterer u. a. ein trefflicher Fernseher war.

Als besondere Vorzüge der Gesellschaft Jesu vor anderen Orden, welche ihr Ruhm verschafft, werden angegeben Kap. VI: die große Demut und Selbsterniedrigung bei so großer und mannigfaltiger Gelehrsamkeit; die große Einigkeit und das Zusammenwirken bei so großer Verschiedenheit der Nationen und Geister und endlich die große Enthaltsamkeit von Leibesvergnügungen in solcher Jugend. Dazu komme der bereitwillige Gehorsam, mit welchem das Schwierigste übernommen wird und der beständige Verkehr mit Gott bei den mannigfachsten und zerstreuendsten Geschäften.

Ruhm hat die Gesellschaft auch geerntet durch die große Gelehrsamkeit vieler ihrer Mitglieder. Da heißt es u. a. von Thomas Sanchez, er sei ein „Mann der reinsten, von aller Gemeinheit freiesten Weisheit“. „Nachdem ihm die Jungfrau Maria vom Stammeln (das seinen heftig gewünschten Eintritt in die Gesellschaft verzögerte) geholfen, verehrte er sie stets so sehr, daß er hernach auch mit dem Schmutz der unsaubersten Herzensfragen in völliger Unschuld sich beschäftigte.“ Klemens VIII. hat ihn aus Anlaß seines Buchs über die Ehe und darauf Bezügliches einen „Engel von unbefleckter Keuschheit genannt“.[1] — Der Gelehr-

[1] Wuttke urteilt über Sanchez († 1610): „Sein gelehrtes Werk de sacramento matrimonii ist hoch angesehen, überschreitet in Erfindung und Besprechung unsauberer Fragen die Grenzen des Erlaubten weit.“ Beweis genug hiefür ist, daß aus den späteren Auflagen dieses

samkeit des Lainez, welche das Konzil zu Trient staunend bewunderte, wird hier (und an vielen Stellen des Buchs) aufs rühmendste gedacht. Daß die Gelehrsamkeit der Väter der Gesellschaft wesentlich gegen die Ketzerei gerichtet war, wird S. 646 f. bewiesen.

Das achte Kapitel beschäftigt sich damit, wie denen, welche der Gesellschaft treu geblieben sterben, ganz besondere Seligkeit zu teil werde. Auf Grund eines Gesichts der h. Theresa a Jesu u. a. wird den Jesuiten das Vorrecht zuerkannt, daß wenn ein Jesuit gestorben, ihm Jesus entgegengehe und ihn in den Himmel aufnehme (hoc est hominum societatis Jesu privilegium, ut mortuum Jesuitam obvius Jesus excipiat). „O beglückte Gesellschaft Jesu, welche ihre Genossen zur Seligkeit geschickt vorfindet oder macht!“ Von andern Orden werden zwar viele gerettet, von der Gesellschaft Jesu aber sollen nach glaubwürdigem Zeugnis alle und jede, die bis zum Tod in ihr beharren, gerettet werden. Freilich steht das alles, wie es in einer bezeichnenden Stelle am Schluß des Kapitels heißt, nur auf menschlichem Glauben (fides humana); „aber der ewige Tag wird das von andern Gehörte an uns selbst bestätigen“.

Kap. IX f. führte in langer Reihe verschiedene der Gesellschaft Jesu von Päpsten, Königen, Fürsten u. a. erwiesene Ehren und glänzende Zeugnisse derselben über ihre Thätigkeit an, welche die Gesellschaft mit „dankbarem bescheidenem Sinn“ herzählt. Es schließen sich in Kap. XI Zeugnisse vieler anderer an, besonders auch solchen von Religiosen (d. h. die sich einem frommen Leben geweiht). Es treten, neben Theresa a Jesu, Augustiner, Dominikaner, Franziskaner, Karthäuser, Kapuziner für die Jesuiten auf.

Ja, schließlich selbst die Ungläubigen und Ketzer, welchen die Macht der Wahrheit eine Empfehlung der Gesellschaft abgezwungen hat. Allerdings gehen die Aussprüche der Ketzer nahe zusammen: ein Wort Melanchthons, als er nicht lange vor seinem „unseligen“ Ende von der großen Ausbreitung der Jesuiten gehört habe. (Es lautet: „Ach, was soll ich davon sagen? Die ganze Welt wird

---

Werks (von 1612 ab) die schmutzigsten Dinge fortgelassen oder verändert worden sind. (Ethik S. 162.)

ja wohl, wie ich sehe, in Kurzem von den Jesuiten erfüllt sein.“) Dann ein Wort von Beza: er sehe in Francien keine Spur christlichen Lebens und Unverdorbenheit, als bei den Jesuiten. Es folgt noch ein Wort von Chemnitz („die Gesellschaft Jesu sei vom Papst ausgedacht worden, damit er die stürzende Kirche noch einigermaßen stützen könne“), das so nicht anerkannt wird, und endlich ein erträglicheres von Kanzler Franz von Verulam.

Daneben stehen anerkennende Aussprüche von Heiden, Schismatikern, Juden, endlich noch von Dämonen. Das Buch aber schließt mit den schon auf dem Titelblatt angebrachten Worten: „Nicht uns, nicht uns, Herr, sondern deinem Namen gieb Ehre.“

Nachwort.

Die Jesuiten waren in ihrem ersten Jahrhundert, nach ihren voranstehenden eigenen Worten, vor allem die geschworenen Feinde der Ketzerei, speziell des Protestantismus, und alle ihre Einrichtungen (Schulen, Exercitien, Disputirkünste, Missionen, Mariengenossenschaften) haben eine Spitze gegen denselben.

Sie waren die eifrigsten Beförderer des Mariendienstes, insbesondere der Mariengenossenschaften.

Sie waren die Feinde freier Wissenschaft, sowie der Religions- und Gewissensfreiheit.

Sie waren Beförderer des Aberglaubens (vgl. viele der Wunder, die Ignatiusmedaillen, -Bilder, -Wasser u. s. f.) und halfen das Geistige und Geistliche herabziehen in's Sinnliche.

Sie stellten ihre Sache hin als die eigene Sache der Religion und der Fürsten und der Ordnung des Staats (vgl. bes. S. 110.).

Dabei redeten sie schon damals sehr viel von Demut d. h. Wegwerfung seiner selbst, die sich in allerlei seltsamen Leistungen zeigte, waren aber dabei voll Anmaßung und Einbildung; sie selbst die durchaus Unschuldigen, alle Gegner die Schuldigen, — sie allein Jesu echteste Nachfolger.

Sie haben geschwiegen von ihrer Sittenlehre, die so oft und viel aller Treue und allem Glauben, wie allem Gewissens-

ernst in's Gesicht schlägt, geschwiegen von den Mordlehren eines Mariana († 1624) u. a. m., geschwiegen von den Mitteln, die sie so häufig anwendeten, um zum Ziel zu kommen, von all' ihren Machinationen, Ränken, Gewaltthaten, im Oeffentlichen und Geheimen, geschwiegen von alle dem, was wieder sie zeugt in den Schriften Neuen Testaments u. s. f.

So waren sie nach dem „Bild des ersten Jahrhunderts der Gesellschaft Jesu" und so sind sie noch; ja sie haben sich in ihrer Eigenart nur befestigt und sind in der einmal angenommenen Richtung nur weiter fortgeschritten, zumal in unserem Jahrhundert, seit 1814.

Ihr Haß gegen den Protestantismus ist der alte und die Kampfesweise gegen denselben die gleiche. Die Schule spielt dabei nicht die letzte Rolle.

Im Mariendienst haben sie Unglaubliches geleistet (vgl. die im Eingang angegebenen Werke z. B. Eisele VI.), und sind heute noch mehr fast, als früher, eifrige Verbreiter aller möglichen Mariaverehrungen. Es sei nur erinnert an die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä, welche von den Jesuiten verfochtene Ansicht am 8. Dez. 1854 von Pius IX. als göttlich geoffenbarte Lehre festgestellt wurde (vgl. auch die vielen Marienerscheinungen der letzten 30 Jahre).

Als Feinde der freien Wissenschaft, der Religions- und Gewissensfreiheit haben sie sich bis auf unsere Zeiten stets gezeigt und gerade unsere Tage müssen ja sehen, wie ein Jesuitenpater um den andern die Geschichte, die deutsche Literatur u. s. f. nach jesuitischen Grundsätzen richtigstellt und zuschneidet und solche Produkte massenweisen Abgang finden. (vgl. auch den Syllabus von 1864, die „Zusammenstellung der hauptsächlichsten Irrtümer unserer Zeit von Pius IX.) Auch die katholische Wissenschaft hat die Unduldsamkeit der Jesuiten mehr als einmal schmerzlich erfahren müssen. — Wie sehr sie den Aberglauben befördern, ist nur zu ersichtlich aus dem Gürtel-, Scapulier-, Medaillen-, Ignatiuswasser-, Bundeswasser-Vertrieb u. dgl. m. (siehe besonders Reusch, die deutschen Bischöfe und der Aberglaube; auch Längin, der Wunder- und Dämonenglaube; ferner Nippold, die gegenwärtige Wiederbelebung des Hexenglaubens u. a.)

Heute noch, — ja gerade in unserem Jahrhundert mit besonderem Glück — stellen sie sich hin und lassen sich anpreisen als Stützen der Throne und besten Hüter des Gemeinwohls, der Ordnung auch im Staat, und wissen wohl zu schweigen von ihren Grundsätzen über Tyrannenmord, über Volkssouveränität, über Wucher, über Eidbruch und dgl. mehr.

Aber statt ihrer nimmt die Geschichte das Wort und zeugt für den, der nur hören will, laut genug gegen sie. Oder ist die Gesellschaft die beste Stütze von Fürsten, Staaten, Völkern, die von einem unfehlbaren Papst — der freilich kurze Zeit darauf verstarb — aufgehoben werden mußte, weil „wenn sie bestehen bleibt, es außerordentlich schwer, wo nicht rein unmöglich ist, daß der wahre und dauerhafte Friede wiederhergestellt werde" (Klemens XIV im Breve von 1774)? Und sind nicht gerade die Länder, in welchen sie die freieste Hand und den größten Einfluß hatten, die sprechendsten Zeugen ihres zerstörenden verderblichen Einflusses, Spanien, der Kirchenstaat, Frankreich, mit ihren vielen Unruhen, Umwälzungen und Zuckungen, die abwechseln mit einer Friedhofruhe, und vor allen jenes Belgien, aus dem „das Bild des ersten Jahrhunderts" hervorgegangen ist? —

In unsern Tagen ist die offizielle katholische Kirche fast ganz jesuitisiert. Als die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papsts, wesentlich auf der Jesuiten Betreiben, für göttlich geoffenbarte, zum Heil notwendige Glaubenswahrheit erklärt wurde, hat nur einer der deutschen Staatsmänner, der Fürst von Hohenlohe, die hochwichtige, keineswegs bloß religiöse, sondern „hochpolitische Natur" der Sache erkannt und sich darüber den deutschen Regierungen gegenüber in der Bayerischen Circulardepesche vom 9. April 1869 ausgesprochen; aber seine Stimme wurde überhört und seine Mahnung abgewiesen. Vom 70er Krieg zurückgekehrt, fand Bismarck zu seiner Ueberraschung, daß die Ultramontanen mobil gemacht hatten. Und der Gang der Ereignisse im Kulturkampf und seit dem Kulturkampf hat den Befürchtungen Hohenlohes nur zu sehr recht gegeben, der moderne Staat, der selbständige Staat überhaupt in des Wortes Vollsinn zumal mit Gewissensfreiheit

und Religionsfreiheit kann mit der modernen, jesuitisierten römischen Kirche niemals Frieden haben.

Um so fester bleiben wir, — darin bestärkt durch das „Bild des ersten Jahrhunderts der Gesellschaft Jesu" von 1640 — bei dem treffenden Urteil [1] über die Gesellschaft Jesu:

„Jede Anerkennung, jede Duldung, die wir ihren Principien und ihrem Wirken zu teil werden lassen, ist nicht eine Gerechtigkeit gegen sie, sondern eine Gleichgiltigkeit gegen unsere eigene geschichtliche Vergangenheit und Zukunft, ein Verrat an unserer Kirche und ihrer rechtlichen Existenz", und — fügen wir hinzu, — am deutschen Staat.

J. Andreä's Wirksamkeit in Sachen der Reichsstadt Memmingen.

Von F. **Braun**, Pfarrer in Memmingen.

(Schluß.)

Die Bestürzung, welche das Schreiben des Pfalzgrafen Friedrich hervorrief, war zu groß, als daß sich der Rat zu einer entsprechenden Antwort sofort hätte fassen können. Der Bote erhielt nur eine Empfangsbescheinigung [2]: weil die Sache von nicht geringer Wichtigkeit, sodaß man sie in der Eile der Notdurft nach nicht beantworten könne, so bitte man um Verzug. Dann richtete man hilfesuchende Blicke hinüber nach Württemberg. Sicher stand es dem Rate an, nicht ohne Vorwissen der dort Beteiligten zu handeln. Aber — wir können es gleich hier sagen — man ließ sich auch allen Bedarf an politischer Weisheit von dorther reichen. Allerdings nicht zum eigenen Schaden. Denn im Herzogtum sah man die Dinge doch unbefangener an als in den engen Mauern der kleinen Reichsstadt.

Von dem Gedanken, den Stebenhaber zum Herzog selbst abzuordnen, wurde abgestanden [3]; aber nach Tübingen ging der

---

[1] Steitz bei Herzog

[2] d. d. 9. Jan. 1574; Conz.

[3] Das Conzept des auszufertigenden Creditivs trägt den Vermerk: „diß Credenz ist nit geantwort. weil der Gesandt zum Fürsten nit kommen."

Bürgermeister. Neben Andreä wurde nun auch der Rechtslehrer Dr. Nikolaus Varnbüler ins Vertrauen gezogen. Und wie an der Universität, nahm man sich auch bei Hofe der Sache aufs wärmste an. Fast gleichzeitig traf das Schreiben Varnbülers, womit er den Entwurf einer Antwort an den Kurfürsten, und das des Probstes, der seine eigene Verantwortung mitteilte, dieses ein paar Tage später, in Memmingen ein. Wir geben das letztere[1] zuerst, da es erkennen läßt, was man zu Stuttgart von Anfang an wußte und dachte.

„Die Gnade Gottes durch Christum sammt meinen freundlichen, gutwilligen Diensten und Gebet zuvor. Edler, ehrenfester, sonders günstiger, lieber Junker!

Auf jüngst Euren von mir beschehenen Abschied bin ich den nächsten Mittwoch hernach zu meinem G. F. und H. kommen und ist mir, als ich auf dem Weg, durch seiner F. G. Boten des Pfalzgrafen Kurfürst Schreiben, so an seine F. G. ausgangen, Copie behändigt worden.

Nachdem aber zu seiner F. G. ich kommen, hab seine F. G. ich notdürftiglich berichtet, welcher Gestalten E. W. von einem E. Rat zu Memmingen abgefertigt, und aus was Ursachen unterlassen, daß E. W. nicht gleich auch zu seiner F. G. abgefertigt worden, mit allem Fleiß angezeigt und entschuldigt. Darauf seine F. G. durch derselben Kanzler in Beiwesen seiner F. G. und des Herrn Statthalters vermelden lassen, daß es solcher Entschuldigung ohne Not gewesen und seiner F. G. ganz wolgefallen, daß aus erzählten Ursachen ein E. Rat seine F. G. durch E. E. auf diesmal nicht ersuchen lassen. Denn da solches dem Churfürst Pfalzgrafen fürkommen, vielleicht seiner Churf. G. durch böse und unruhige Leut allerlei eingebildet und beschwerlich Nachgedenken gemacht, und also noch mehrer erbittert werden mögen. Seine F. G. aber danken dem allmächtigen Gott von Herzen, daß ein E. Rat bei der reinen Lehr von der Majestät unsers Herrn Jesu Christi und seinem h. Abendmahl standhaft und beständig halten, und wünschen von Herzen, daß der Allmächtige die Kirchendiener und gemeine Bürgerschaft bei Euch in der christlichen Einigkeit

[1] Andreä an Stebenhaber, praes. 13. Febr. 1574; Cop.

gnädig und väterlich erhalten wolle. Amen. Und bleibe nochmals bei seiner F. G. gegen einem E. Rat beschehenen gnädigen Erbieten.

Was dann des Churfürst Pfalzgrafen Schreiben anlangt, haben seine F. Gnaden solches verlesen und mit Fleiß sammt Statthalter, Kanzler und Räten erwogen, und dasselbige nicht so beschwerlich angesehen, wie es dafür gehalten werden möchte: Denn weil die Stadt Memmingen ein Stand des Reichs, haben seine Churf. G. derselben nicht Maß zu geben, welchergestalt sie ihre Kirchen bestellen, die Kirchendiener auf- und annehmen. Deswegen denn auch einem E. Rat keineswegs schwerlich fallen, sondern ganz leicht sein wird, sein Churf. G. aller Gebühr nach leichtlich zu beantworten. Was aber und welchergestalt seine Churf. G. zu beantworten, hätten seine F. G. einem E. R. nicht Maß zu geben. Denn ein E. R. sein selbst und gemeiner Bürgerschaft Gelegenheit zum besten wisse. Allein raten seine F. G., daß ein E. R. sich gegen höchstgedachtem Churfürsten in keine Disputation einlassen, daraus Weitläufigkeit erwachsen möchte, inmaßen ein E. Rat auch als ein Stand des Reichs nicht schuldig, seiner Churf. G. derselben Handlung in Bestellung des Kirchenministerii Rechenschaft zu geben; sondern je kürzer, je besser.

Dann was meine in Druck verfertigte Predigten belangt, darin Heidelberg genennet, soll ein E. Rat desselben sich gar nicht beladen noch annehmen, sondern mich verantworten lassen, wie denn allbereit von mir beschehen, welcher Schrift Kopien E. E. ich hiemit zuschicke, die, in meines G. F. und H. Schreiben eingeschlossen, dem Churfürst Pfalzgrafen zugefertigt. Was nun für Antwort darauf erfolgt, soll Euch unverhalten bleiben.

Und verhoffe gänzlich, der Allmächtige soll nach seiner großen Güte und unerforschlichen Weisheit noch ein besondrig gut Werk schaffen, daß männiglich anfahe zu greifen, was hinter dem Zwinglischen Irrtum verborgen gelegen, welches die Zeit geoffenbart hat. Endlich aber verhoffe ich, es soll Ihr Churf. G. auch mehr Nachgedenken machen, wann seine Churf. G. befünden, wie gar derselben Prädikanten mit keiner Wahrheit umgehen, sondern ihre Sachen mit offenbarer Unwahrheit in seine Churf. G. tragen und ausbreiten, wie denn E. E. ich in kurzem auch dasselbige weitläufiger berichten will.

Das hab E. E. ich zu Bericht nicht verhalten sollen, darnach ein E. R. seiner Gelegenheit nach sich aller Gebühr wol wird wissen zu verhalten.

E. E. sammt einem E. Rat (dem E. E. meine gutwilligen Dienste anzuzeigen unbeschwert sein wolle) dem Allmächtigen in seinen väterlichen Schutz und Schirm befohlen. Geben zu Tübingen, den 9. Februarii 74.

E. E. dienstwilliger &c."

Vom 18. Januar — Andreä bezieht sich darauf im Eingang seiner „Verantwortung" — ist das herzogliche Schreiben datiert, womit dem Probst die obenberührte Copie des pfalzgräflichen Schreibens an den Herzog unterwegs zukam. Etwa in der letzten Januarwoche also muß Andreä seine „Verantwortung" fertig gestellt haben, die an Herzog Ludwig adressiert ist.

Eine gedrängte Inhaltsangabe[1] wird hier genügen. Er habe, sagt Andreä, aus dem Schreiben des Churfürsten entnommen, daß demselben ohne Zweifel von andern seine Memminger Predigten als unchristliche, aufrührerische, greuliche und von ihm selbst erdichtete famose Diffamation- und Schmachschriften eingebildet worden, desgleichen auch seine Person ganz ungütlich und beschwerlich eingetragen worden sei, als habe er tecte auch den Churfürsten bezichtigen wollen, daß derselbe den mahometischen Greuel schütze und dem Türken die gemeine Christenheit feilbiete und verkaufe. Nachdem nun aber der Churfürst verlangt habe, der Herzog solle gegen Andreä als einen unerträglichen Verleumder und Aufwiegler ernstlich einschreiten, so bedanke er sich, daß S. F. G. als ein christlicher, löblicher, gottseliger Fürst nicht unverhört ihn condemniert, sondern ihm Gelegenheit zur Verantwortung gegönnt habe.

Nachdem er mit Bewilligung des Herzogs nach Memmingen gekommen, sei auf seinen Vorschlag ein Gespräch zwischen Kleber und ihm veranstaltet worden. Beim ersten Artikel, der wahrhaften Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Nachtmahl, habe er zweifältiger Rede sich beflissen und Ausflüchte gesucht; beim andern Artikel von der Person Christi habe er abermal tergiversiert. Schließlich und unausweichlich vor die Frage gestellt,

[1] Nach der dem Rat zugestellten Copie.

ob die angenommene Menschheit realiter mit der Allmächtigkeit des Sohnes Gottes Gemeinschaft habe, habe er mit großem Seufzen gesagt: „Nein“. Da sei der ganze Rat erschrocken, als der nimmermehr geglaubt hätte, daß solches in diesem Mann steckte und unter seiner Lehre verborgen sein sollte. Er, Andreä, habe hernach dem Rat auseinandergesetzt, daß Kleber damit die Person Christi offenbar trenne, und also nicht allein die leibliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, sondern auch die geistliche, lebendigmachende Nießung des Leibes und Blutes Christi außerhalb desselben leugne. Mehrfache Privatunterredungen mit Kleber, zuletzt noch, in der zweiten Ratssitzung, vielfältiges Bitten und Ermahnen sei wirkungslos geblieben. Darauf habe er im Auftrag des Rats der Gemeinde Bericht erstattet. Nun sei es ihm höchst befremdlich, daß der Churfürst sich, seine Kirchen und Schulen beleidigt finde. Er habe nie anders als mit allen Ehren seiner gedacht. Auch in den Predigten habe er nur etliche Lehrer im Sinn, deren Handlung und Confession nicht verborgen, die der Churfürst selbst Jahr und Tag gefangen gehalten, deren Greuel er mit dem Schwert bestraft habe. Nur auf die Consequenzen habe er hinweisen wollen, die nach Schrift, Kirchengeschichte und Erfahrung jeder öffentliche, greifliche Irrtum habe. Auch Silvanus und Neuser hätten wohl anfangs nicht gedacht, daß sie als Verteidiger des Mahometanischen Greuels endigen würden. Ebenso seien Bernhard Ochino, in Polen und Siebenbürgen Georg Blandrata, Franz Davidis, Valentin Gentilis und andere öffentlich Arianer geworden. Der Teufel bringe sie eben schließlich soweit. Hätten auch Calvin, Beza, Borrhaus, Musculus, Leo Jud, Castalio den arianischen Irrtum nie vertreten, so hätten sie doch in ihrer Verblendung viele Schriftstellen verkehrt ausgelegt und damit jenen arianischen Lehrern — z. B. dem Davidis und Blandrata für ihr Büchlein gegen Georg Major — die Waffen geschmiedet. Die gleiche Warnung habe er, Andreä, schon im Büchlein „christliche Erklärung über das Maulbronnische Colloquium“ ausgesprochen. Aber niemand, auch der Churfürst nicht, habe damals den animus injuriandi darin gesehen, weil damals der effectus noch nicht offenbar gewesen. Er wünschte, diese Warnung und die noch ältere Prophezeihung Luthers wie

die Mahnung Brenz's in seinem letzten Testament würden von den Heidelbergischen Theologen besser beachtet.

Dem Verdachte, daß er, Andreä, ein Aufwiegler sei, stünden alle seine Predigten, Schriften, Consilia entgegen. Was dann eine angebliche Vereinbarung zwischen dem Churfürsten und Herzog Christoph anlange, — das kurfürstliche Schreiben an Herzog Ludwig hatte sich jedenfalls auf eine solche berufen — wonach den beiderseitigen Theologen und Geistlichen alles Condemnieren und Verhetzen, Zanken und Schelten verboten sein sollte, so sei ihm das, wie die Sachen dieses Orts beschaffen, nicht wissend, ihm auch von dem Vater des Herzogs nichts auferlegt. Jedenfalls wäre eine solche Abmachung von den Heidelbergischen Theologen am wenigsten beobachtet worden. Wie er glaubwürdig berichtet sei, werde er selbst zu Eppingen, Bretten und Oppenheim öffentlich in den Predigten ausgerufen. Die Württembergischen Theologen würden als Ubiquisten und allergrößte Sakramentsschwärmer ausgeschrien, welche mit Verfälschung des christlichen Glaubens den allergrößten Irrtum und Schwarm der Ubiquisten eingeführt hätten. Und während er in den Predigten den Namen Heidelberg nur ad marginem setze, hätten die Heidelberger in einer diesbezüglichen Schrift[1] seinen Namen ausdrücklich in den Text und ad marginem gesetzt.

Nachdem er sich also mit andern Theologen S. F. G. einswisse im Streben nach einer Einigkeit auf Grund des göttlichen Wortes, auch nach Memmingen ordentlich berufen worden sei, auch seine Predigten nicht anonym herausgegeben, so versehe er sich, S. F. G. werde ihn des „durch andere in den Churfürsten eingetragenen Anzugs entschuldigt halten und mit dieser Verantwortung zufrieden sein."

Es war eine Erleichterung für die Stadt, daß ihr die Verantwortlichkeit für des Probsts Reden und Thun abgenommen wurde. Aber auch die Richtpunkte für ihr eigenes Verhalten wurden ihr in eingehendster Weise von den württembergischen Freunden aufgezeigt. Und Andreä ist wieder persönlich an den weiteren Maßnahmen beteiligt.

---

[1] am Rand: „in dem überschickten Buechlin, zu Heydelberg Anno 72 getruckt und acta concordiae intituliert."

Durch Varnbüler erhielt der Rat den Entwurf einer Antwort an den Pfalzgrafen zugesandt; dazu schrieb der Rechtsgelehrte[1]:

„Mein freundlich, willig Dienst bevor. Freundlicher, lieber Herr und Schwager. Auf mein jüngst vorgehendes vom ersten dies Euch gethanes Schreiben laß ich Euch hiemit das Concept, wie ungefährlich der Herr Pfalzgraf Churfürst von meinen günstigen Herren, Einem Ehrbaren Rat der Stadt Mhemingen ufs unvergrifflichest (und mit Beiseitsstellung aller Disputation, auch Occasion und Ursach zu derselben) zu beantworten sein möchte, dahin es auch also a principe nostro et Dominis consiliariis zum fürständigsten bedacht, und zwischen Domino praeposito, Doctore Jacobo Andreae, also endlich verglichen worden, jedoch solches von einem Ehrsamen Rat als für sich selber also zu verrichten, als wär es ihr F. G. nit gebracht worden.

Das ist auch des Herrn Probsts Doctoris Meinung, sonderlichen seiner gedruckten Predigten halben. Dann er schon sein Bericht deshalben unserm gnädigen Fürsten und Herren gethun, so an hochgedachten Pfalzgrafen eingeschlossen und was die Hauptsachen selbst berührt, verantwort worden, also daß sich ein Ehrbarer Rat des nichts zu beladen, noch ihme ein unnötigen Anhang machen, viel weniger die übrigen im pfälzischen Schreiben beschehne Anreizungen specialiter verantworten darf, wie dann Er, Dominus praepositus, einem Ehrbaren Rat diese Ding selber zuschreiben und communicieren wird.

Sonsten aber, dieweil (nach gemeinem Sprichwort) gute Wort nichts kosten, ist solch Antwortschreiben mit unterthänigster Reverenz und Erbietung eines Ehrbaren Rates halben gegen ihme, Churfürsten, bedacht und angesehen worden, seine kurfürstliche Gnaden uf so hoche Bewegnus damit zu placieren und zu stillen. Da es dann darbei bleibt und gelassen wird, ist es wol angelegt. Sollten aber Ihr Churfürstliche Gnaden weiter grüblen und suchen, kann man demselben nach begegneten Dingen auch wolberatentlich wieder begegnen, alles in eum finem, sich in kein

[1] „Dem 2c. Albano Wolffharden dem Ältern, Burgern und des Rats zu Memmingen, meinem freundlichen, lieben Schwager zu eigenen Handen. Abwesens dem Herrn Burgermeister Stelenhaber daselbst zu erbrechen“; Orig.

Disputation mit ihme zu begeben, sonder unvergrifflichst darvon zu kommen, als die für sich selbs ein Stand des Heilig Reichs und ihres Kirchenministerii Bestellung als Augsburgischer Christlicher Confession gemäß selber im Fall der Notdurft an gebührenden Orten zu verantworten wol wissen werden, darinnen auch der Pfalzgraf einem Ehrsamen Rat nit Maß noch Ordnung zu geben, als wenig als man auch ihme hinwieder in der Pfalz einzureden hat. Dahin man sich letzlich uf den äußersten Fall mit bester Bescheidenheit zu erklären wird haben. Und werden Ihr solches dem Herrn Burgermeister und einem Ehrbaren Rat in gutem Vertrauen wol zu referieren wissen. Hiemit allenthalben göttlichem Schutz und Gnaden befohlen.

Datum Stuttgartten den 6. Februarij Anno 2c. 74.

Nicolaus Varrnbüler."

Ob sich nun der Rat an der Vorlage, die den Beifall des Herzogs hatte, keine Änderungen erlauben mochte oder solche unnötig fand, genug, der Churfürst bekam fast buchstäblich zu hören, was man in Stuttgart ihm sagen zu lassen für gut befunden hatte.

Bürgermeister und Rat zu Memmingen an Churfürst Friedrich von der Pfalz, 16. Febr. 1574.

„Durchlauchtigster, hochgeborner Fürst, gnädigster Herr! E. Ch. G. seien unsre unterthänigste, willige Dienst mit Fleiß zuvor bereit. Gnädigster Fürst und Herr! Was E. Ch. G. vom 30. Dez. wegen unseres gewesenen Stipendiaten und Kirchendieners, M. Eusebii Klebers, Beurlaubung uns gnädigst geschrieben und erinnert, so uns den 9. Januarii — alles nächst nacheinander hin — zukommen und gegen E. Ch. G. wir uns gleich damalen in kurzer Vorantwort unterthänigst anerboten, dessen mögen sich E. Ch. G. noch gnädigst wohl berichten.

Darauf geben E. Ch. G. wir jetzunder (weil es mit Fug eher nicht geschehen können) zu begehrter fernerer Antwort unterthänigst zu vernehmen, daß uns fast bekümmerlich, solche seine, Klebers, Erlassung bei E. Ch. G. dermaßen beschwerlich eingetragen und angenommen worden sein, wie das an uns ausgegangene Schreiben zu erkennen gibt.

Denn E. Ch. G. gewiß dafür halten sollen: nachdem wir ihn, Kleber, etliche Jahr lang mit großen Kosten in studiis erhalten, hernach auch zum Kirchenministerio gebraucht, darin er sich denn auch mit den andern unsern Kirchendienern in gutem Consens und Einigkeit eine gute Zeit wol erzeigt und commendiert, daß wir ja nichts liebers gesehen, denn daß er darin also beständiglich verharrt und noch hinfürder bei uns bleiben mögen.

Welches er aber leider nicht gethan; sondern wider alles Verhoffen in unserm durch Gottes Gnade wohlhergebrachten, auch nach christlicher Augsburgischer Confession bestellten, einträchtigen Kirchenministerio ganz unversehen hochärgerliche und unleidliche Spaltung gesucht und fürgenommen, damit er auch unsere gehorsame, gutherzige Bürgerschaft nicht wenig betrübt, welches auch unter derselben zu noch mehrerer gefährlicher Widerwärtigkeit [1] Ansehens haben wollen.

Als nun er, Kleber, über alles notdürftige nnd getreuherzige Erinnern und Vermahnen durch uns und die Unsern nicht anders gewiesen noch berichtet werden mögen, haben wir noch gleichwohl verhofft, ihn durch andere mehr Verständige wiederum zu gewinnen, und derowegen nicht unterlassen, aus besonders unterthänigem Vertrauen bei dem durchlauchtigen, hochgebornen Fürsten unserm gnädigen Herrn und Kreisobersten, Herzog Ludwigen zu Württemberg ꝛc., bei dessen F. G. und weiland dero geliebten Herrn Vater hochlobseligster Gedächtnis wir allweg in fürfallenden Notdurften, vorab unsere wahre, christliche Religion belangend, ganz gnädig Hilf, Rat und Förderung gefunden, unterthänig anzusuchen und zu bitten, daß J. F. G. uns zu besondern Gnaden und den Sachen zu gutem jemands Ihrer fürnehmen Theologen, hiezu tauglich, unverlängt gnädiglich zu uns abfertigen, solche sein, Klebers, halben fürgefallene ärgerliche Unrichtigkeiten eigentlich vernehmen und mit göttlicher Verleihung dieselben wiederum christlich und wohl vergleichen und beilegen helfen lassen wollten.

---

[1] Der Entwurf hat statt dieses Ausdrucks: „nachteilige Ungleichheit." Offenbar wollte man aber betonen, daß Unruhen unter der Bürgerschaft, und nicht bloß Meinungsverschiedenheit in Glaubenssachen zu befürchten gewesen.

Auf solches haben J. F. G. dero Rat, Probst zu Tübingen und selbiger Universität Kanzler, Herrn D. Jakob Andreä, zu uns gnädiglich abgeordnet, durch den wir — auf vorgehenden genugsamen Bericht aller Beschaffenheit — mit ihm Kleber, etliche Tag lang ganz freundliche und fleißige Handlung aller Notdurf nach pflegen lassen, darunter aber, unseres Wissens, E. Ch. G. anders nicht denn mit gebührender Reverenz und Ehrerbietung durch ihn, Herrn Probst, vor uns im Rat Meldung beschehen, aber auf der Kanzel in seinen allhie gehaltenen Predigten gar nicht, viel weniger in Ungutem gedacht, wie auch von angezogener Allenthalbenheit niemals disputiert noch gehandelt worden.

Daraus wir denn mit sondern Beschwerden abnehmen müssen, diese Dinge E. Ch. G. durch ihn, Kleber, viel anders und milder fürgebracht und eingebildet worden sein als es im Grund damit beschaffen; und obgleich wohl er, Kleber, sich von seiner übelgefaßten Meinung auch durch ihn, Herrn Probst, über alle gutherzige, offenbare Anzeig und Handlung nicht abweisen lassen, welches wir Gott befehlen müssen, so ist doch darunter durch die Gnade des Allmächtigen, dem wir deshalb Lob und Dank sagen, unsere gehorsame, liebe Burgerschaft zu guter, einträchtiger Verständnis wiederum wohl erbaut worden und kommen.

Also haben E. Ch. G. dero hocherleuchtem Verständnis nach gnädigst selber zu betrachten, wie gern wir sonsten Denselben in allen möglichen Dingen unterthänigst Willfahrung erzeigen wollten, daß uns jedoch nicht geraten noch thunlich sein wolle, ihn, Kleberum, wiederum bei uns zu seinem vorigen Kirchendienst einkommen zu lassen, inmaßen wir auch gar nicht verhoffen, mit solcher seiner unvermeidentlichen Erlassung oder auch sonst mit Bestellung unsers Kirchenministerii ichzit gehandelt zu haben, das uns als der wahren, christlichen Augsburgischen Confession ungemäß zu einigem billigen Verweis gereichen sollte oder möchte, unterthänigst bittende, E. Ch. G. die wollten sich auch dahin nicht bewegen lassen, uns hierunter mit einigen Ungnaden anders zu verdenken.

Was dann letzlich seine, Herr Probst's, nach seinem von uns genommenen Abschied allererst in Druck gegebene Predigten anlangt, soll uns in der Wahrheit herzlich leid sein, so was drin kommen oder zu befinden, das zu einiger Schmach oder Ver-

kleinerung C. Ch. G. hohen Reputation und Ehren, als wir doch unterthänigst nicht verhoffen wollen, zu deuten wäre, wissen auch diesmals mehr nicht zu sagen. Denn so wenig wir ihm, Herr D. Jacoben, Maß oder Ordnung zu geben gehabt, wie er seine bei uns gehaltene Predigten in Druck bringen und ausgehen lassen würde, also gedenken wir auch solches alles gegen C. Ch. G. ihn selber zur Gebühr und Notdurft verteidigen und verantworten zu lassen.

Und mögen hiemit zum höchsten beteuern, daß bei uns noch unserer ganzen Burgerschaft keiner ist, anders auch von ihm, Herrn Probst, nie gehört noch verstanden haben, der da von C. Ch. G. anders als von einem christlichen, hochlöblichsten, milden Churfürsten gedenken oder halten sollte, zu dessen Ch. Gnade wir uns auch nicht weniger hinfürder als hiebevor jederzeit alles gnädigsten Willens und Gutes unterthänigst getrösten und versehen wollen.

Dieweil es denn mit seiner, Klebers, Erlassung und gegen ihm gepflogenen Handlungen anders nicht gestaltet, so bitten C. Ch. G. wir nochmals unterthänigst, die wollen uns alles anderen Einbildens und Verdenkens mit Gnaden entschuldigt halten und unser gnädigster Churfürst und Herr bleiben. Das sind gegen C. Ch. G. wir in gebührender Unterthänigkeit jederzeit zu verdienen willig und bereit."

Am 13. April lief die Entgegnung des Kurfürsten ein.

„Friedrich von Gottes Gnaden ꝛc.

Unseren günstigen Gruß zuvor. Ehrsame, weise, liebe, besondere. Wir haben eure Wiederantwort unter dato den 16. jüngst verschienen Monats Februarij auf unser an euch ausführlich beschehen Schreiben, euren gewesenen Kirchendiener Eusebium Klebern und D. Jacobs Andreae bei euch gethane und fürder in Druck verfertigte Predigten belangend, den 22. eiusdem zu unsern handen wohl empfangen und Inhalts nach längs verstanden, können aber daraus nit befinden, daß ihr auf einigen Punkten in angezogenem unserem Schreiben richtige und gnugsame begehrte Antwort geben, sondern euch auch noch dazu berühmen dürfen, daß von der neu erdachten und wider Gottes Wort und die Augsburgische Confession streitenden Allenthalbenheit des Leibs Christi in währender Handlung mit bemeldtem eurem Kirchendiener

niemals disputiert oder gehandelt, noch auch unser anders nit denn mit gebührender Reverenz und Ehrerbietung für euch im Rat, auf der Kanzel aber gar nit, viel weniger in ungutem durch ihne, D. Andream, gedacht worden sei. Da doch, soviel die Allenthalbenheit des Leibs belangt, aus angezogenen Predigten selbsten, wie auch was unser Person betrifft, das Widerspiel daraus erscheinen thut, daß, ob ihr wohl nit geständig, wir an unserer Person geschmäht, doch solches sub titulo unserer Kirchen und Schulen, welche mit Namen mehr denn einmal in solchen Predigten angezogen werden, und deren wir uns ein Glied zu sein bekennen, beschehen ist. In welche Calumniam Ihr dann, unangesehen Ihr solches ihme, D. Andreae, zu verantworten heimschieben wollet, de facto eben so wohl bewilligt, indem ihr unsere Kirchen und Schulen also unschuldiglichen in eurer Obrigkeit für Arianisch, Türkisch und Mahumetisch ausschreien und verrufen wie auch nachmals die gedruckten Predigten unter eure Burgerschaft spargieren und dieselbigen nit wiederumb erfordern und supprimieren lassen, als D. Jacob solches mit Worten und offentlichem Druck gethan.

Dieweil wir dann in keinem Weg bedacht, solche Lästerung und Calumniam auf uns und unsern Kirchen und Schulen ersitzen zu lassen, wie auch ohne das dieses einig zu hochschädlicher Trennung und Verhetzung der wahren christglaubigen und unser der Augsburgischen Confessionsverwandten Stände und Unterthanen reichen tut:

So haben wir unseren Theologen unserer Universität und Kirchendienern allhie auferlegt und befohlen, ein kurze Bekanntnus aus Gottes Wort von den dreien Personen in dem einigen unzertrennlichen göttlichen Wesen, von den zwoen Naturen in der einigen Person Christi, und von dem h. Abendmahl unseres Herrn, mit angehefter Apologie und Widerlegung unsern Kirchen und Schulen zugemessener falscher Auflage und gotteslästerlichen Beschreiung zu stellen, wie denn allbereit öffentlich in Druck verfertigt worden. Übersenden euch derhalben hiemit ein Exemplar und gesinnen gnädiglich, ihr wollet solches nit allein für euch selbsten verlesen und gegen zuvorderst die biblische Schriften und Gottes Wort, auch gedachte D. Jacobs Andreae Predigten, und dann

eur, dern von Memmingen, hiebevorn in Anno 30 dem ganzen Reich überreichte christliche Confession halten, sondern auch fürder öffentlich auf der Kanzel, oder auch durch die Zünfte publicieren lassen, damit dardurch die Wahrheit an Tag kommen und jedermänniglich sehen und spüren möge, daß gedachter D. Jacob unsere Kirchen und Schulen fälschlich angelogen und gelästert hab, und unserer Kirchen und Schulen Lehre mit nichten, wie er mit Ungrunde fürgiebt, der Ursprung und Grund des Türkischen und Mahumetischen Greuels und Alcorans sei. Wie wir auch die Verordnung getan, daß solche Exemplaria zu mehrer Abwendung gedachter beschwerlichster Calumnien bei euch feil gehabt werden.

Dardurch werdet ihr also im Werk erweisen, daß ihr an solchen boshaftigen Lästerungen kein Gefallens tragent, wir auch daraus vermerken, daß ihr des Heiligen Reichs Ordnungen (darinnen solch Diffamieren höchlich verboten und abgeschafft) handzuhaben und mit uns hergebrachten guten, nachbarlichen Willen zu erhalten geneigt seient.

Da aber diesem unserem christlichen und billigen Begehren nochmals von euch nit Statt getan werden sollte, würden wir verursacht, andere Mittel und Weg, uns und unsere Kirchen und Schulen solcher beschwerlichen Calumnien zu entschütten, an die Hand zu nehmen, die wir sonsten viel lieber verblieben sehen. Welches wir auch also gunstiglichen hinwieder nit bergen wollen, und sein daruf euer Wiederantwort gewärtig.

Datum Haidelbergk den 2. Aprilis Anno &c. 74.

Friderich Pfaltzgf. Kurfürst.

Den Ehrsamen, weisen, unsern lieben besondern Burgermeister und Rat der Statt Memmingen." [1]

Mit dem Boten, der dieses Schreiben überbrachte und zunächst mit einem Rezepisse abgefertigt wurde, traf zugleich ein „andrer Heidelberger", der Agent des Kurfürsten ein, der die Heidelbergische Schrift [2] vertreiben sollte. War nun der Rat

---

[1] Orig.

[2] „Bekenntnis der Theologen zu Heidelberg von dem einigen wahren Gott in den dreien Personen" &c. vgl. Realencykl. f. prot. Th. u. K. 2. Aufl. „Ursinus."

doch einigermaßen eingeschüchtert, oder sagte er sich, wenn man in diesem einen Stück dem Kurfürsten nachgebe, könne man um so entschiedener das übrige ablehnen, genug, es wurde weder dem Händler verwehrt, seine Büchlein auf offenem Wochenmarkt feilzuhalten, noch auch der Bürgerschaft der Kauf verboten. Es giengen zwar nicht viele ab; doch war dies ein schlechter Trost für den empfindlichen Übergriff, welchen man sich von einer fremden Gewalt gefallen ließ. Die Prediger reichten sofort ein Bedenken gegen das Bekenntnis ein und wollten namentlich betont haben: der Rat lasse seinen Bürgern Gewissen und Urteil frei; wie er das auch von andern verhoffe; aber seinesteils gedenke er bei der Augsb. Confession zu verharren und nicht bei der Tetrapolitana, die, weil vom Kaiser seinerzeit nicht angenommen, auch nie ins Werk gerichtet, sondern aus Schickung Gottes, dem man auch darum danksage, mit der Augsburgischen vertauscht worden sei.

Daß man auch den Tübinger Beratern von der neuen Sachlage Mitteilung machte, war nur billig; aber man wagte auch jetzt nichts ohne sie zu thun. Indem der Rat die Druckschrift sammt Copien des kurfürstlichen Schreibens und des Bedenkens der Prediger „mit besonderem Boten" übersandte,[1] bat er zu sagen, was jetzt zu thun oder zu lassen, womöglich umgehend, oder doch sobald es ihrethalb sein möge und dann mit eigenem Boten auf der Stadt Kosten.

Umgehend[2] erwiderten Andreä und Varnbüler, augenblicklich fehle zu der Antwort, die maturo consilio gegeben sein wolle, Zeit und Gelegenheit; mit göttlicher Verleihung wolle man die Sache bald hernach vor die Hand nehmen. Aber sie ließen doch nicht lange warten, bis sie ihre gemeinsamen Vorschläge übersandten[3]: die schließliche Redaktion, wegen Abwesenheit einiger

[1] An Herrn D. Jakoben und Herrn D. Nikolaus Vahrrenbühlern sammt und sonders, 19. Apr. 1574; Conz.

[2] Tübingen 23. Apr. 1574; Orig.

[3] Tübing. 2. Mai 1574; Orig. Das Rezepisse mit dem Dank des Rates und dem Vermerk, man habe den Boten bezahlt, datiert vom 5. Mai.

Ratsverwandten bis zum 17. verzögert, beschränkte sich auf zwei kurze Erweiterungen.

Auf zeitig gehabtes Nachdenken — schreibt der Rat, nachdem sich der Eingang auf den erfolgten Schriftwechsel bezogen hat — thue man S. Ch. G. zu werdender Antwort unterthänigst anfügen erstlich das Schreiben vom Februar anlangend, daß man es bei demselben gänzlich bleiben lasse, auch verhoffen wolle, da dasselbe ohne bewegten Affect, daß es zu notdürftiger, unverweislicher Antwort mit Gnaden passiert werde. S. Ch. G. und jeder Verständige habe sich selbst vernünftiglich zu weisen, daß die Stadt mit übriger Verantwortung in andere Weitläufigkeiten sich zu begeben und einzulassen nicht schuldig sei, wie man auch niemals gemeint gewesen, sich irgend welcher Calumnien gegen S. Ch. G. teilhaftig zu machen, dessen man sich auch in den Conscienzien rein und unschuldig wisse.

Es sei dem Rate leid und bekümmerlich, zu sehen und zu hören, daß sich zwischen den wahren, christlichen Augsburgischen Confessionsverwandten Ständen solch hochschädliche Trennung und Widerwärtigkeit einreißen und noch nicht nachlassen wollen. Man wisse aber bei der eigenen Kleinfüge nichts anderes zu thun als Gott um Abstellung und Erhaltung bei seiner wahren, christlichen Kirche zu bitten.

Daß S. Ch. G. wiederholt auf die Vierstädteconfession von 1530 verweise, sei fast verwunderlich, nachdem es reichskundig, was für ein Rezeß darauf erfolgt, weßwegen auch solche Confession in der Stadt und ihren Kirchen nichts ins Werk gerichtet noch gehalten worden sei;[1] sondern man habe auf besseres Nachdenken durch Gottes Gnade das reformierte Kirchenministerium derselben Augsburgischen Confession gemäß, (die von damals regierendem Churfürsten zu Sachsen sammt den andern dabei benannten Fürsten und Städten Kais. Maj. daselbst zuvor offeriert, auch darüber verfaßten und ausgangenen Apologie gemäß,)[2] soviel

---

[1] Mit diesem Passus hatten sich die Tübinger Verfasser ausdrücklich an das oben berührte Künlin'sche Bedenken angeschlossen.

[2] Das Eingeklammerte ist redaktioneller Zusatz.

jeder Zeit möglich gewesen,[1] bestellt und versehen lassen, auch darüber gehalten. (Darauf auch allein und keine andere Confession sei ihres Wissens die inmittelst zwischen den der Augsburgischen Confession zugewandten Fürsten und Ständen zu Naumburg geschehene Vereinigung erfolgt und hernach von dem Kreisfürsten, weiland Herzog Christoph zu Württemberg, ihnen zur Subskription zugeschickt, auch gutwillig subskribiert worden)[2]. Dabei dächten sie auch fürder einhelliglich zu halten und es vor Gott wie vor dem Kaiser und des Reichs Ständen zu verantworten.

Was das überschickte Bekenntnis und Andreä's Predigten betreffe, habe es dabei sein Bewenden, daß derselbe sich selbst verteidige. Den Verkauf der Heidelberger Schrift habe man nicht gewehrt. Eben deßhalb könne man nicht erachten, daß dieselbe bei der einträchtigen, gehorsamen Bürgerschaft anderer Publikation begehrtermaßen bedürftig sei.

Hatte Andreä bis zu diesem Punkt die Verhandlungen mit dem Kurfürsten mit seinem Beirat begleitet, so sah er sich zugleich wieder persönlich zu einer Rechtfertigung veranlaßt. Ehe er nämlich zu einer öffentlichen Widerlegung der Heidelberger Theologen kommen konnte, lag ihm dran, den Eindruck ihrer Publikation, welchen sie in Memmingen hinterlassen haben mochte, abzuschwächen. Die Schrift[3] ist an den Rat zu Memmingen gerichtet und, wenn Andreä auch das Heidelbergische Bekenntnis schon, ehe er von Memmingen mit dem obenberührten Schreiben vom 19. April ein Exemplar erhielt, gekannt haben sollte, jedenfalls nicht vor dem 13. April geschrieben, an welchem Tag der Verkauf des Heidelberger Bekenntnisses in Memmingen erst begann. Der Eingang lautet nemlich folgendermaßen: „Es haben die nächst verschienene Frankfurter Fastenmeß[4] die Heidelbergische

[1] Diese Einschränkung war allerdings nötig; denn abgesehen von Predigern wie Schenk, auch Schuler und Bertlin, auf welche sich Kleber berie, hatte der Rat z. B. noch 1552 seinen Bürgermeister Funk drei Wochen lang auf die Suche nach Prädikanten in die Schweiz geschickt.

[2] Zusatz.

[3] 26 Bll. fol.

[4] Ostern 1574 fiel auf 11. April.

Theologen und Kirchendiener ein Bekenntnis vom einigen, wahren Gott in dreien Personen, den zweien Naturen in der einigen Person Christi, dem h. Abendmahl unsers Herrn Jesu Christi durch den öffentlichen Druck lassen ausgehen, sammt angehängtem Beweis, daß aus ihr keine Verleugnung der wahren Gottheit Christi folge, wie sie von etwelchen fälschlich ausgeschreit werden, in welchem sie sich unterstanden, meine bei euch in nächst verschienenem Jahr gehaltene Predigten, doch meines Namens unvermeldet, zu widerlegen.

Dieselben, vernehme ich, seien bei euch öffentlich verkauft und also in viel Burger Hände kommen, welches ich der Ursach herzlich gern gehört, auf daß nicht jemand sagen möchte, als ob man das Licht geflohen, sich bei der Wahrheit gefürchtet und ihre Verantwortung nicht wollen lassen an Tag kommen. Denn obwohl im heiligen römischen Reich versehen, daß dergleichen Bücher nicht geduldet werden sollen, dadurch der gemeine, unverständige Laie in seinem Glauben irr gemacht, so ist es doch meines Erachtens dazu gut, daß solcher Leut irrige Lehr je länger je mehr offenbar werde, davor sich fromme Christen desto besser haben zu hüten. Demnach mir sogar die Ausbreitung dieses Buchs nicht zuwider, daß ich verhoffe, es soll dadurch ein großer, merklicher Nutz geschaffen werden, daß nemlich die, so des zwinglischen Glaubens nie gewesen und dieses Buch lesen, auch nimmermehr zwinglisch werden, die aber demselben aus Unverstand angehangen, jetzt erst recht lernen solchen Irrtum erkennen und demselben durch Gottes Gnade ganz und gar Urlaub geben. Derhalben ich mich auch die Arbeit nicht verdrießen lassen, euch sammt und sonders ein Wegweis zu geben, wie ihr solche, der Heidelberger, Schrift lesen und nach Anleitung unsers christlichen Glaubens, hintangesetzt allen menschlichen Affekt, aus dem Geist der Wahrheit urteilen sollt, ob sie dem Glauben ähnlich sei oder nicht, und das aufs allerkürzest und einfältigest, damit es der gemeine Laie wohl fassen und behalten könnte."

Des weiteren führt Andreä folgendes aus: Im ersten Teil vom einigen, wahren Gott in drei Personen kämen zwar auch ungereimte Reden vor, z. B. es sei ein ander Ding Gott sein, ein anderes, Vater, Sohn und H. Geist sein; doch wende er sich

allein zum zweiten Teil, der von den zwei Naturen der einigen Person Christi, und zum dritten, der vom Abendmahl handle. Es gehe jetzt mit diesen Leuten, wie Irenäus von den Ketzern schreibe, deren verdunkelte Irrtümer mit größter Kunst aufgehellt werden müßten, dann aber auch jedermann in die Augen sprängen. Diese Heidelberger Theologen würfen das Hundert in das Tausend, und es koste Mühe zu vernehmen, was sie meinen. Denn sie redeten soviel von der Allmacht des Menschen Christi und von der wahrhaften Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahl, daß ein einfältiger Laie nicht anders meine, als es sei ihr Ernst. Und hinwiederum föchten sie eine Lehre an den Lutherischen an, welche diesen ganz fremd sei, nur um an derselben zu Rittern zu werden.

Über das Vorhandensein zweier Naturen in Christo sei man einig. Dagegen sei die Frage, was die allmächtige Natur von ihrer Allmacht mit That und Wahrheit mitteile: das sei deutsch, so daß es jedermann verstehen könne. Statt nun fein richtig zu antworten, hätten diese Theologen Mus im Maul, suchten auszuweichen mit viel Gewäsch von der Ungleichheit der Naturen in Christo, was nicht des H. Geistes Art, und kämen endlich zu einem Ergebnis, daraus sich dieser Geist der Welt zu erkennen gebe und das so grob, daß wer ihn daraus nicht erkenne, stockblind sein müsse. Hier folgt eine Reihe von wörtlichen Citaten aus der bekämpften Schrift, worin es u. A. heißt: von der göttlichen, allwissenden Natur werde die Menschheit in Christo also erleuchtet und regiert, daß sie soviel wisse, rede und thue, als ihm nötig und gebührlich sei. Konnte man Christus anrufen als den wahren, allwissenden, allmächtigen Gott um Mehrung des Glaubens und alle Gaben seines Geistes zur Zeit der Erniedrigung, warum sollte er nicht vielmehr also anzurufen sein in seiner Herrlichkeit, da nicht allein seine Gottheit eben wie zuvor, sondern auch seine Menschheit aus Offenbarung der Gottheit mehr denn zuvor die Gedanken der Menschen wisse und sehe? Jede Natur wirke nach ihrer Art und Eigenschaft, nicht die menschliche durch die göttliche, sondern die göttliche durch die menschliche, doch was durch eine Kreatur geschehen kann. Der Schöpfer wirke durch das Geschöpf als durch sein Werkzeug, doch

dasselbe, dazu er dieses Werkzeug habe gemacht und verordnet. Habe Christus zuvor vieles nicht gewußt und sei doch allwissend gewesen, so wisse er und könne jetzund wissen alles, was, wann und wie er nach seiner menschlichen Natur wolle und sei zugleich allwissend. Das sei genug zur Herrlichkeit und Hoheit der angenommenen Menschheit Christi. Denn für und für, alle Augenblicke, ohne alle Veränderung und Auswechselung der Wirkung, alles was da ist, was von Ewigkeit gewesen ist und bis in Ewigkeit sein wird und sein mochte oder nicht sein mochte, anschauen und gedenken, sei eine solche Eigenschaft, die allein der ewigen Gottheit und keiner erschaffenen Natur zustehe.

Das sei Hochmut, entgegnet Andreä, sagen zu wollen, was genug sei zur Hoheit nnd Herrlichkeit der angenommenen Menschheit, gerade als wenn sie die bestellten Untergänger zwischen der Gottheit und Menschheit Christi wären und die Marksteine zu setzen hätten. Und dann versucht er den theologischen Gegenbeweis auf Grund einer Kenosislehre, wie sie schon im Colloquium zum Ausdruck gekommen ist. Und Himmel und Erde und alle frommen Christen, Türken, Juden und Heiden und wer noch eine vernünftige Seele in seinem Leibe hat, sollen nun urteilen, ob er den Heidelbergischen Theologen Unrecht gethan, daß er ihr Bekenntnis von Christo mit dem Koran auf eine Stufe gestellt. Übrigens habe er das auch schon neun Jahre vorher im Namen der württembergischen Theologen im Colloquium von Maulbronn schriftlich niedergelegt. Und man folge darin nur dem Vorgang Luther's, der schon vor vierzig Jahren in seiner Schrift wider die himmlischen Propheten diese Consequenzen der zwinglischen Lehre geweissagt habe. Andreä citiert die betreffende Stelle sowie eine gleichlautende aus dem großen Bekenntnis vom Abendmahl und erinnert an Silvan und Neuser, von denen der eine enthauptet worden, der andre zu Constantinopel des türkischen Kaisers einspänniger Reiter geworden sei.

Daß sodann die Heidelberger behaupteten, ihre Lehre werde in den Kirchen Augsburgischer Confession gebilligt, sei vollends eine Lüge. Ja, etliche heimliche Jünger seien eine Zeit lang unter der Decke gelegen, hätten es aber niemals öffentlich bekennen dürfen. Darum sei dies gewiß der Teufel, der heimlich und

meuchlings so hereinschleiche und sich darnach entschuldige, er sei zuerst nicht stark genug gewesen im Geist. Wie es sich mit den sächsischen Kirchen verhalte, werde immer mehr die Zeit zu erkennen geben. Durch besondere Schickung des Allmächtigen seien die Betrüger offenbar geworden, und die hohe Obrigkeit thue ihr Amt treulich, daß hoffentlich solches Gift beizeiten wieder ausgerottet werde. Gelogen sei es aber von diesem Geist, daß die Lutherischen lehrten, die menschliche Natur Christi sei ihrem Wesen nach unendlich worden. Alle frommen Christen sollten sich vor der Zwinglianer verdammten Lehre hüten, so lieb einem jeden seine Seele und ewiges Leben sei. Sie hätten Christus reinab verloren und hießen darum billig Zwinglianer und nicht Christen. Unverschämter Weise gäben sie vor, er, Andreä, habe früher von einer ewigen und erschaffenen Allmächtigkeit gesagt, und jetzt sage er nur von einer ewigen. Nur ein Schein von Bescheidenheit und Demut sei es, daß die Heidelberger in ihrer Schrift niemand mit Namen nennen wollten. In Wirklichkeit hätten sie es nur gethan, damit niemand nach Andreä's Predigten zu fragen einfalle. Bullinger nenne ihn einen vielschwätzigen, vielgeschäftigen, unruhigen Mann:[1] auch er hätte ihn besser mit Namen genannt. Allerdings habe er mehr zu schaffen, als er ausrichten könne, habe sich aber zu keinem Geschäft eingedrungen, sondern sei jederzeit

---

[1] In der Schrift: Uff siben Klagartickel, so diser zyt mit grosser ungestüme, unwarheit und unbescheidenheit, von etlichen unrüwigen Scribenten, geklagt werdend, wider die Christenlichen diener und Kyrchen, die sy Zwinglisch schältend, Heinrychen Bullingers, der Kyrchen Zürych dieners, kurtze, waarhaffte, nodwendige und bescheidne verantwortung. Zürich, Froschower 1574. Zu Art. IV heißt es da (Bl. 34a): „Uß dem allem kan man yetzund wol verston, wie unredlich man uns gern ufträche, wir haltind nit höhers noch mer von Christo, dann Machomet in sinem Alcoran, und syend nüt bessers dann Türgken. Das ouch neißwan ein vilgeschäfftiger, vilschwätziger und unrüwiger den Machometischen Alcoran prachtlich herfürbracht, frylich mit schräckhafter verwunderung einfalter, unberichter lüten, und daruß sie belletschier gemachet, das vil schlechter lüten nit anders wenend, dann wir haltind nit mer von Christo dann Machomet und neigind uns zum Türgken."

ordentlich dazu berufen und habe durch Gottes Gnade mehr geschafft und ausgerichtet, denn ihnen lieb sei. „Wie ich ihnen auch zuviel geschwätzt habe; denn ich habe aus ihrer Schule geschwätzt und der ganzen Welt dargethan, daß sie Gotteslästerer seien, die dem türkischen Glauben den Weg bereiten in die Kirchen Gottes und die göttliche Majestät des Menschen Jesu Christi verleugnen und ihm freventlich absprechen. Der Ursach ich ihnen auch unruhig sein muß, denn ich habe dem Zwinglianischen Teufel seine Räte zerstört durch einen stärkeren denn er ist. Das verdrießt diesen Teufel übel, denn nachdem er in der Finsternis eingeschlichen, hätte er gern Ruhe gehabt, und da er sie nicht gefunden, tobt und wütet er, als wäre er rasend, und da ihm Gott verhängen sollte, würde er auch anfangen würgen wie die Arianer gethan haben." „Soviel, liebe Herren und Freunde, schließt das Schriftstück, hab ich in der Eile euch zum Bericht auf beide Schriften, der Heidelberger und Bullinger's, schreiben wollen, bis die völlige Widerlegung[1] hernach folgt. Da ihr nun die Memminger Predigten gegen diese Schriften halten werdet, werdet ihr durch den Geist Gottes leichtlich urteilen und erkennen, wie wohl und recht ihr gehandelt, daß ihr euren gotteslästerlichen Prädikanten abgeschafft habt, welcher in gesessnem Rat überwiesen, daß er Christo dem Herrn nach seiner Menschheit mehr Kraft und Stärke nicht zuschreibe, denn der türkisch Alkoran thut."

Andreä muß wohl bestimmte Nachricht gehabt haben, daß neben der Heidelbergischen Schrift auch die Bullinger'sche in Memmingen gelesen und der versteckte Angriff, welchen sie enthielt, auf ihn gedeutet wurde. Vielleicht war er von den dortigen Freunden ausdrücklich zur Abwehr aufgefordert. Aber auch die öffentliche Antwort blieb nicht aus. In der „Erinnerung auf die sieben Klagartikel", wo er Bullinger von oben herab als den „guten alten Mann" behandelt, bringt er seine Memminger Thätigkeit zur Sprache und äußert sich über seine eigenen Leistungen in demselben Tone des Selbstbewußtseins, vielmehr ganz

[1] Eine solche brachten dann die „Württemberg. Theologen" in der Schrift „Kurzer, einfältiger und wahrhaftiger Bericht des Streits über dem h. Abendmahl und der Person Christi zwischen den reinen Kirchen und den Sacramentierern" 2c. Tübingen 1575.

mit denselben Worten wie oben in seiner Zuschrift an den Rat.[1] Aus einem Briefe an Stebenhaber,[2] der hier seine Stelle haben dürfte, hört man die gleiche Siegeszuversicht heraus. Hier heißt es: „Auf E. E. jüngst Schreiben antwort ich in summis meis occupationibus kürzlich. Zum ersten dank ich Gott pro pio consensu in ecclesia vestra, der nicht mit zwinglischen Praktiken gemacht, sondern in veritate sincera angestellt. Den wöll der Herr erhalten! Amen. Meinen Bullinger, hoff ich, soll nicht gelüsten zu antworten. Kommt er aber wieder, so will ich ihm die laudes recht singen. Die Heidelbergische Widerlegung sollt ihr auch haben, die ihnen, hoff ich, den Garaus machen soll, wenn die Leut diesen blasphemischen Spiritus recht erkennen, was für ein Teufel dahinter stecke. Von den sächsischen Theologen halt ich, was E. E. hält: wenn ein Jud rein wird, werden sie sinceri. Es ist in dem eben als wenn einer einmal die Franzosen gehabt, wird er derselben nimmermehr recht ledig."

Bullinger freilich war durch dieses „Sigenotische Dräuen,"[3] wie er Andreä's Sprache nennt, keineswegs zum Schweigen gebracht. Wir berühren nur soviel, daß er in seiner Erwiderung[4] die Vorwürfe wiederholt, um welche Andreä schon den Memmingern gegenüber besorgt war: „Die mir minen widersächer Doctor Jakoben Andresen beschrybend, sagend mir, daß sy jn ye und allwäg erkennt habind, wie ouch andere von jm haltind, als einen hochmütigen, rumbegirigen, frächen und nun zu vil beschwätzten man, der fast geschäfftig sich gern in allerley sachen verstecke.[5] Für Geschäfte, wie sie der Probst in Memmingen verrichtet hatte, erntet er hier bitteren Spott: „ouch sonst sinen halb von anderen geredt wirdt, daß er als Visitator oder Inquisitor, mit rößlen und terminieren, sich vil bemüye. Wie mit grosser Frucht, laß ich die zurächt legen, die von sinem reisen me

---

[1] vgl. die nachher zu nennende „Antwort ꝛc. Bullingers" Bl. 2b. 3b.

[2] Tübing. 17. Okt. 1574; Orig.

[3] a. a. O. Bl. 4 a.

[4] „Antwort Heinrych Bullingers dieners der Kyrchen Zürych, uff D. Jacoben Andresen über die Siben klagartickel Erinnerung" ꝛc. Zürich, Froschower 1575.

[5] a. a. O. Bl. 2 a.

dann ich wüssend.“[1] Was aber hier von allernächstem Interesse ist, wir hören, welchen Widerhall es im schweizerischen Lager fand, daß Andreä seinen Handel mit Kleber in diese Polemik hineingezogen hatte. „Nach disen Dingen, schreibt Bullinger,[2] gadt erst an der Triumph, den Doctor Andres zu Memmingen gehalten, und hie in der „Erinnerung“, und ouch hievor mit siner predig prachtlich ußruft, wider M. Eusebium Klebern, der zyt predicanten zu Memmingen. Welcher von vilen zügnuß hat, das er ein frommer, geleerter und trüwer mann, uff etlich jar der kyrchen da wol und one klag gedienet habe. Doch durch underhandlung Doctor Andresen geurloubt, mit wyb und kinden den fläcken müssen rumen. Und ist dennocht ein wunder, das, so D. Andres ein so fyner, schydlicher mann ist, das er ouch dem unsäligen, grewenlichen Serveto wyß und wäg wüssen zu finden, das anderer gestalt, dann beschähen, hette mögen mit jm gehandlet werden,[3] das er doch ouch disem eerlichen mann (den ich keinswägs dem Serveto verglychen) kein mittel funden, das jm doch ouch hette mögen gescheiden werden, das er nit in das ellend müssen. Ich laß sonst M. Eusebium sinen Handel selbs verantworten. Da ich bricht hören, das er gefasset, sich wol und eerlich verantworten und die gottslesterung ab jm thun könne. Kan zwaren wol gedenken, das es mit dem frommen mann eben gangen sye, wie mit dem eerlicheu gleerten mann, H. Johans Friesen, pfarrern diser zyt in der Pfaltz zu Bretta, der im jar 1570 ouch von Göppingen zu unglägner zyt mit wyb und kinden verwysen ward, ouch keiner anderer ursach, dann daß er an der Ubiquistery und jren anhangenden nüwen disputationen wenig gfallens hat und deshalben für ein Zwynglianer verschreyt und vertryben ward.“

---

[1] A. a. O. Bl. 3 b.

[2] A. a. O. Bl. 7 b f.

[3] In der „Widerlegung der Predicanten Antwort zu Zürch“ ꝛc. hatte Andreä gesagt (S. 118), daß Servet zu Genf verbrannt worden, habe vielen Leuten übel gefallen, „weil ein großer Unterschied ist zwischen einem wissentlichen Gotteslästerer und einem in Glaubenssachen irrenden Menschen, und noch wohl Mittel vorhanden gewesen, anderer Gestalt zu fahren.“

Wir haben bereits bemerkt, wie eilig es Andreä hatte, die von Heidelberg und Zürich gegen ihn gerichteten Angriffe, noch ehe er zur öffentlichen Abwehr kam, den Memmingern gegenüber zurückzuweisen. Er hatte dazu guten Grund. Auch gegnerische Schriften wie die eben angeführte fanden ihren Weg in die Reichsstadt. Leicht wurden Anhänger der Kleber'schen Richtung dadurch aufs Neue unruhig, andere gegen den Probst und sein Verfahren mißtrauisch gemacht. Dann lag es in des letzteren Interesse, mit einem Mann wie Stebenhaber in Verbindung zu bleiben und durch dessen Einfluß die Überzeugungen, welche er für sich und mehr noch für die von ihm vertretene Sache wünschen mußte, zu befestigen. Andrerseits mochte dem Bürgermeister als entschiedenem Vertreter des lutherischen Bekenntnisses selbst daran gelegen sein, sich in dem Tübinger Theologen einen treuen, allzeit dienstfertigen Ratgeber zu erhalten. Und wenn sein politischer Blick über die Grenzen der Reichsstadt hinausreichte, so mochten ihn Andreä's weitgehende Arbeiten und schließliche Erfolge im Concordienwerk keineswegs gleichgiltig lassen. Denn wenn er sah, wie es doch allenthalben zu einer Wiederausscheidung der eingedrungenen fremden Lehrelemente und zum Sieg des lutherischen Bekenntnisses kam, so konnte er vollends mit Genugthuung an dem Ergebnis der kirchenpolitischen Aktion festhalten, durch welche das kleine Kirchenthum der Reichsstadt vor dem eindringenden kryptocalvinistischen Element abgeschlossen und trotz innerer Beunruhigungen und äußerer Drohungen rein erhalten worden war. Beweise solcher Beziehungen zwischen beiden Männern liegen in einigen Briefen Andreä's [1] aus den folgenden Jahren vor.

Noch zum Ende dieses Jahres überschickt Andreä [2] dem Stebenhaber mit der Nachricht, daß er seinen Vetter in theologia examiniert und wohlbeschlagen gefunden habe, seine Disputation de praedestinatione „wider die gotteslästerliche Disputation der Heidelbergischen verzweifelten zwinglischen Doctoren“; „verhoff

[1] Es würde der Memminger Stadtgeschichte zu Dank geschehen, wenn auch die etwa noch vorhandenen Briefe Stebenhabers an Andreä oder doch deren Fundort mitgeteilt werden könnten.

[2] Tübing. 10. Dez. 1574; Orig.

durch Gottes Gnade, es sollen fromme Herzen dadurch gestärkt (werden) und den zwinglischen Geist noch besser kennen lernen."

Fast möchte man glauben, Andreä habe, wenn auch nicht seinem Freund Stebenhaber, doch dem Rat versteckte Neigungen zur schweizerischen Lehre noch immer zugetraut: so sehr benützt er jede Gelegenheit zu einem warnenden Wort, das offenbar schwache Überzeugungen befestigen soll. Diesen Eindruck erhält man aus einem Schreiben an den Rat, welches hier noch vorher einzuschalten ist. Andreä übersandte mit demselben eine Schrift wider die Schweizer,[1] welche er zugleich benützt hatte, um eine Kleber'sche Publikation abzufertigen.

„Ehrenfeste ꝛc.

Ich setze in kein Zweifel, E. W. als ein christliche Oberkeit tragen nicht wenig Bekümmernus über der leidigen und langwierigen Zweispalt, so sich über dem Artikel von des Herrn Abendmahl gehalten, und das soviel dester mehr, daß solche auch eure liebe Kirchen und Bürgerschaft nicht wenig unruhig und irr gemacht.

Nachdem aber vermög aller alten und neuen Lehrer der Kirchen Christi Zeugnis diese himmlische Mahlzeit ein solch hoch Geheimnis, das mit menschlicher Vernunft nicht zu erforschen noch zu begreifen, und von demselben geschrieben, was da hat können geschrieben werden, auch von keinem Teil nichts Neues fürgebracht, außerhalb daß sich der Gegenteil je länger, je gröber an Tag

---

[1] Abfertigung der Antwort Heinrich Bullinger's und der Züricher Prädikanten, wider die Rettung des Testaments D. Joannis Brentii ausgegangen, darinnen dem gemeinen Laien angezeigt, daß mit den Zwinglianern nicht weiters von dem h. Abendmahl zu disputieren, sonder dieselbige dem Urteil Gottes zu befehlen ꝛc. 1575. Die hier gemeinte Antwort Bullingers und der Züricher („Antwort der Dieneren der Kyrchen zu Zürych uff. D. Jacoben Anderesen, zugenampt Schmidly, Widerlegen, mit welcher er underſtanden, jre Antwort uff H. Johann Brentzen Testament gäben, zu widerwysen und zu verwerfen" 1574) erfolgte auf Andreä's schon genannte „Widerlegung der Predicanten Antwort zu Zürch (sic! Bullinger erinnert in der Vorrede der darauf folgenden Antwort, es heiße „Zürych") auf Herrn Johann Brentzen Testament. Tübing. 1574."

und also zu erkennen geben, aus was Geist er getrieben, inmaßen der Züricher Prädikanten jüngst in Druck wider mich verfertigte Buch klärlich ausweisen:

Hab ich dasselbig nach der Länge von Artikeln zu Artikeln nicht widerlegen wollen. Denn solches hievor ausführlich und überflüssig mehrmals geschehen; sondern allein für mich genommen die Hauptpunkten, darauf der übrig ganz Handel bestehet, und für den gemeinen Laien ein solchen kurzen, einfältigen Bericht thun wollen, daraus er zu sehen, daß der Gegenteil, die Zwinglianer, nicht durch ein guten Geist getrieben, die sich vernehmen lassen dürfen: wann ich ferner mit ihnen disputieren oder wider sie schreiben wolle, daß ich die Wort Christi „das ist mein Leib, das ist mein Blut" 2c., desgleichen die Allmächtigkeit Gottes zum Grund meiner Lehr nicht mehr einführen wolle:[1] welches eben ein Ding wäre, als wenn mir einer ein Kampf ausgeboten und mir zumutet, daß ich alle Wehr und Waffen von mir legete, alsdann wolle er mit mir fechten.

Denn vom h. Abendmahl haben wir allein die Wort der Einsetzung Christi, die dürr, einfältig und klar sein, desgleichen die Allmächtigkeit Christi, welcher vermag, auf ein geistliche, himmlische, übernatürliche Weise zu schaffen, was er in seinen einfältigen Worten versprochen hat. Und da ein Christenmensch in seinem einfältigen Glauben bei den einfältigen Worten Christi also verharret, so ist er wider alle Anfechtung gefasset; denn er hat nicht eins Menschen, sondern Christi Wort, und das ohne alle Glossen menschlicher Vernunft, die in göttlichen Sachen blinde ist. Wie denn E. W. aus dieser kurzen Schrift zu vernehmen, mit Bitt, solche in Gunsten von mir aufzunehmen.

---

[1] In der schon genannten „Antwort" (1574) sagen die Züricher (Bl. 45 a): „Wir begärend ouch von jnen, das sy nit, wie sy bißhar gethon, die Wort deß Herren Nachtmals, dorumb der span ist, für ein grund anzühind"; das sei petitio principii. Ebenda behaupten sie auch, Andreä habe „den schlupf, daß nämlich die menschlich natur mit den eigenschaften der Gottheit, by deren sy verbunden ist, mit der that etwas gmeinschaft habe, erst in seiner Memmingischen Legation erfunden." Bl. 98 b. 99 a; vgl. H. I, 21.

Was denn Eusebii Kleber's oder vielmehr seiner Gesellen Schrift[1] belangt, die ihm sein ungeschickte Schrift corrigiert und, ihres Verhoffens, gebessert, hab ich nicht für ein Notdurft gehalten, außerhalb eines Punkten ihm zu antworten. Denn was

---

[1] Eine wahrhafte Unterweisung von der Person Christi und der beiden Naturen Unterschied, auch rechtem Verstand des h. Abendmahls sammt &c. Widerlegung der zwein Predigten, so im Jahr 73 von D. Jacob Andreä öffentlich wider mich ausgangen &c. Gestellt durch Eusebium Klebern, den geurlaubten nnd vertriebnen Predigern, von seiner lieben Kirch und aus seinem eigenen Vaterland, durch Anstiftung und Geschwindigkeit D. Jacobs und seines Anhangs. 1575. (cf. Schelhorn, Sammlg. I. 29). Den obigen Vorwurf der Unselbständigkeit hatte Andreä auch in seiner „Abfertigung" (S. 25) ausgesprochen, und Kleber hat sich dann wieder dagegen verwahrt. In der „Ableinung uff D. Jacob Schmidlin's vermeinte und gesuchte Abfertigung das Buch Cleberi belangend" sagt er: „Das wie auch alles andere ist nit wahr. Ich hab zwar wol mein Unterweisung von mir selbs etlichen zu lesen übergeben, auch vor eim Jahr H. Heinrich Bullinger in Schweiz zugeschickt; auch leugne ich nit, daß ich auch gleichfalls dieselbe meinen Mitbrüdern zu Heidelberg, auch anderen, die es begehrt, zu lesen übergeben hab, mich auch erboten, ich möge wohl leiden, daß sie und ein jeder es lesen und nit nur lesen, sondern ihnen frei sein soll, davon und daran zu thun, dieselbige zu mindern, zu mehren, zu verbessern. Darum sie dann, auf mein Begehren, dieselbige gelesen, aber in derselbigen nit das mindeste noch meiste davon oder dazu gethan und weder corrigiert noch verbessert, sondern mir wiederum dieselbige als recht und gut übergeben, wie ihm denn auch H. Bullinger . . . dieselbige hat wolgefallen lassen." Auch mit dem Manuscript, wonach der Druck veranstaltet worden, könne der Beweis geführt werden. Die Schrift, welcher diese Aussagen entnommen sind, ist schon oben zur Schilderung von Kleber's Studienzeit sowie seiner Begegnung mit D. Senger benützt (H. I. S. 10. 2). Sie scheint wie die noch näher zu besprechende „Klagschrift" nur als Manuscript in Umlauf gelangt zu sein; eines von den beiden hier vorliegenden Exemplaren hat Andreä zu Handen gehabt und gleichfalls glossiert. Schelhorn, der vom Vorhandensein einer neuen Verteidigung Kleber's weiß (a. a. O. S. 31), die ihm aber nie zu Gesicht gekommen sei, scheint doch nicht etwa nach einem Druck gesucht, sondern diese Manuscripte ganz übersehen zu haben.

er vom Handel des Abendmahls geschrieben, ist dermaßen verworren, da nicht die Heidelberger und Züricher seine Meinung besser dargethan, daß niemand daraus verstehen könnte, was doch endlich sein Glaub und Bekenntnis sein möchte, wie solches alle die bekennen müssen, die solche sein elende Schrift gelesen.

Eins aber hab ich E. W. halben nicht unverantwortet können hingehen lassen, daß er fürgebt, E. W. seien niemals der Augsburgischen Confession, durch die Fürsten Anno 30 übergeben, zugethan, sondern allweg der Zwinglischen Opinion anhängig gewesen, welches ich mit bloßer Erzählung der Historien also widerlegt, auch mit seiner eigenen Bekanntnus dargethan,[1] daß er sich billig solch offenbarer Lügen vor Gott und der Welt schämen soll.

Dabei auch zu erkennen, daß er diese Sach nicht aus dem H. Geist getrieben, denn der H. Geist leugt nicht, sondern aus dem Lügengeist, welcher ein Mörder und unruhiger Geist. Und da E. W. durch derselben Fürsichtigkeit ihm nicht mit Vorsichtigkeit begegnet, er euch auch große Unruh in der Stadt unter der Burgerschaft angerichtet hätte. Bei welchen Merkzeichen wer diesen Geist nicht kennen will, der muß blind sein.

Ich verhoff aber zu dem Allmächtigen, wie E. W. ihn genugsam lernen kennen, da er im gesessnen Rat überzeugt, das er jetzund leugnet, dazu auf ein E. Rat nicht ohne ringe Verkleinerung desselben unverschämt fürgeben darf, ein E. Rat seie niemals der Augsburgischen Confession, dazu sich die Fürsten Anno 30 und hernach vielfältig bekennet, welches die offenbare Unwahrheit, es werden die gute, ehrliche Bürger, so noch der Zeit in Zweifel gestanden oder ihm auch öffentlich angehangen, von Tag zu Tag besser berichtet und nach Erkanntnus der Wahr-

[1] Für die „Erzählung der Historien“, die sich übrigens darauf beschränkt, auf die Annahme der Wittenberger Concordie hinzuweisen, hatte Andreä die Daten von Künlin erhalten; das Bekenntnis Klebers vom Juli 1566 hatte er „zu Memmingen selbst gesehen.“ Es heißt hier (n. d. Orig.): „Cum illis non sentio, qui dicunt et docent, panem et vinum esse tantum absentis et non praesentis corporis et sanguinis Christi signa . . . . Cum omnipotentiam in coelis et in terris habeat, ipse facillime secundum carnem suam et non tantum secundum divinitatem in Coena vere adesse potest.“

heit sich der einfältigen Wort Christi halten und diesem unruhigen Mann den Sack geben. Denn unter diesen dreien Wegen der eine muß gegangen werden, daß ein Christ entweder vom h. Abendmahl nichts glaube oder einfältig glaube oder mit der Vernunft grüble.

1. Nun wäre es einem Christen zu grob, gar nicht glauben den Worten des Herrn Christi. Denn ein solcher Mensch unter die Epicurer zu zählen wäre.

2. So läßt es sich mit aller Vernunft nicht erforschen, weil es ein geistliche Sach und ein geistlich Werk ist, darinnen unser Vernunft blind ist und nicht kann begreifen, was des Geistes Gottes ist.

3. Demnach bleibet einig und allein der dritte Weg, den alle fromme Christen gehen sollen und ohne alle Gefahr ihrer Seelen Seligkeit auch gehorsamlich gehen, nämlich daß sie den einfältigen Worten Christi, da er sagt: „das ist, ist, ist mein Leib, das ist, ist, ist mein Blut des Neuen Testaments,“ einfältig glauben und der Allmächtigkeit befehlen, wie es geschehe oder zugehe. Mit diesem einfältigen Glauben kann ein Schäflein Christi den Grund des Meeres mit seinen kurzen Füßlin erreichen, so dagegen ein Elephant mit seiner Vernunft schwimmt und doch keine Ruh, Friede noch Rast in seinem Herzen und Gewissen immer mehr finden kann. Derohalb E. W. ich unterthäniglich guter Wolmeinung schreiben wollen, nicht daß in E. W. ich den wenigsten Zweifel oder Misvertrauen in derselben Glauben von diesem geistlichen, himmlischen Geheimnis setzte, sondern daß sie wissen mögen, diese Sachen seien ganz und gar ausdisputiert, in welchen die Vernunft immer hat etwas zu füxlen, zu seufeln; aber der einfältig Glaub, mit dem einfältigen Wort Christi gefaßt, kann es alles zu Boden schlagen und das Gewissen erfreuen, das da sagt: Lieber Herr Jesu Christe! auf dein ernstlichen Befehl, da du gesagt hast: Nehmet, esset, nehmet, trinket! bin ich zu deinem h. Abendmahl gegangen und hab deinen einfältigen Worten geglaubt, da du gesagt hast: das ist mein Leib, das ist mein Blut. Hier hab ich kein menschliche Gloß, von diesem oder anderem Prediger erdacht, angenommen, sondern deiner Allmächtigkeit befohlen (weil du sagst, dein Fleisch sei eine wahrhaftige Speise

und dein Blut sei ein wahrhaftiger Trank), wie solches geschehen könne. Denn es ein geistliche, himmlische, übernatürliche Mahlzeit, die nicht nach Art dieser Welt auf Capernaitisch zugehet, sondern ist ein Geheimnus, das allein der Glaub verstehet, der die Vernunft gefangen nimmt in den Gehorsam Christi, Gott die Ehre gibt und sich seinem wahrhaftigen und allmächtigen Wort unterwirft.

Derselbige allmächtige Gott wolle E. W. in dieser Einfalt des Glaubens und seligmachenden Erkenntnis unseres Herrn Jesu Christi sammt derselben gehorsamen Burgerschaft lange Zeit in beständiger Gesundheit, Friede und Einigkeit zur zeitlichen und ewigen Wohlfahrt erhalten. Amen.

Derselben hiemit mich ganz dienstlich befehlend. Geben zu Tübingen d. 20. Okt. 1575.

E. F. E. W. dienstwilliger Caplan Jacobus Andreä, D. Probst zu Tübingen." [1]

Mit dem Jahr 1576 kam das reformierte Kirchentum in der Pfalz wieder zu Fall; dem Kleber brachte dies die Entlassung. Sofort — es ist dies ein neuer Beweis für den Einfluß, welcher dem Mann auch jetzt noch zugetraut wurde — erging von Stuttgart ein wohlgemeinter Warnungsruf an den Oberhirten zu Memmingen. [2]

„Gottes Gnade durch unsern Herrn und Heiland Jesum Christum sammt unserm freundlichen Gruß und willigen Diensten zuvor. Würdiger, wohlgelehrter, insonders lieber Herr und Freund!

Uns hat von fernem angelangt, als sollte M. Eusebius Kleber, der vor Jahren der schädlichen Sect des Zwinglianismi halben bei Euch seiner Kirchendienst entlassen und sich seither in der kurfürstlichen Pfalz enthalten, Vorhabens sein, wann er an beruftem Ort, wie zuversichtlich ist, abgeschafft wird, sich wieder gen Memmingen zu begeben, vielleicht der Meinung, wieder Dienst zu erlangen oder doch seinen Pfenning zu zehren.

---

[1] Orig.

[2] „Dem würdigen, wohlgelehrten M. David Cunileo, Pfarrherrn und Superintendenten zu Memmingen, unserm lieben Herrn und Freund"; Orig.

Wiewol uns nun nicht zweifelt, ein E. Rat werde sich, was er bei ihrer Kirchen und Gemeine hievor für Unrat geschafft, wohl erinnern können und ihn, als der auf seiner irrigen Sekt halsstarrig bleibt, nicht wieder zu Diensten kommen lassen: jedoch weil wir seinen unruhigen Kopf wissen und besorgen müssen, wann er gleich nicht predigen oder einigen Kirchendienst verrichten, sondern ihm allein eine Zeit lang allda zu wohnen gestattet werden sollte, daß er dennoch nicht feiern, ihm heimlich wiederum einen Anhang zu machen, diejenigen, so durch Gottes Gnade vom Cinglianismo abgewandt, wiederum zu beflecken und das schädliche Gift, wo nicht bei jedermann, doch unter seinen und seines Werks Freunden und Verwandten und etwa einfältigen Leuten ferner auszugießen und also neue Unruh anzurichten unterstehen möchte:

So haben wir nicht umgehen können, Euch als dem Superintendenten bei den Kirchen zu Memmingen solches warnungsweise zuzuschreiben, damit Ihr, da er, Kleber, also wieder gen Memmingen begehren sollte, bei einem E. Rat Anbringen zu thun und zu bitten wisset, ihn als einen unruhigen, sektischen Kopf abzuweisen. Denn obgleich solchen Personen zum höchsten eingebunden wird, ihre irrige Lehr nicht auszubreiten, pflegen sie doch nicht Glauben zu halten, sondern, wie die Erfahrung an vielen Orten gelehrt, thun sie greulichen Schaden, ehe man sich dessen versieht oder berichtet wird. Derwegen hierin nicht allein der Kirchen Wohlfahrt, sondern auch der Polizei Ruhe und Befriedigung zu bedenken.

Wie denn zweifelsohne ein E. Rat ihrer und anderer Kirchen zu verschonen und solche rein zu behalten selbst zu thun geneigt sein wird. Dahin auch unser gnädiger Fürst und Herr, Herzog Ludwig zu Württemberg, wann J. F. G. anheimbs gewesen wären, sie durch Schreiben zweifelsohne auch günstig erinnert und vermahnt hätte, wollten wir euch gutherziger Meinung freundlich nicht bergen und sein Euch mit freundlichem Willen jederzeit wohlgeneigt. Datum Stuttgarten, den 25. Martii A. 77. Hochgedachtes unsers gnädigen Fürsten und Herrn zu Württemberg Theologi und Räte des Consistorii daselbsten."

Sehen wir recht, so hat Stebenhaber zunächst privatim von diesem Schreiben Kenntnis erhalten und sich bei Andreä Rats

erholt, wie gegebenen Falls mit Kleber zu verfahren sei. Hierauf wird sich der Anfang des folgenden Briefs beziehen, der mitten aus den Arbeiten heraus geschrieben ist, welchen die Concordienformel ihre Entstehung verdankt.

„Edler, Ehrenfester! E. E. seien die Gnade Gottes durch Christum sammt meinen freundlichen, gutwilligen Diensten zuvor. Sonders günstiger, lieber Junker! E. E. Schreiben hab ich empfangen und daraus beneben Euer Gesundheit mit Freuden den ruhigen Zustand Eurer Kirchen vernommen. Der Allmächtig wölle ihne mit Gnaden erhalten.

Euern Mann N. belangend, ist nicht allein mein Rat, sondern auch fleißig Bitt, daß ihr ihne nicht in die Stadt lassen, und habet Ihr deß genugsame und erhebliche Ursach. Dazu auch denn in kurzem das einhellig allgemeine Werk der Concordien treulich die Hand bieten wird. Denn nichts gewissers habet ihr: wann er zu euch kommt, so richtet er Unruh an, und darum desto größere, weil er seines Handwerks ein Prediger und doch nicht öffentlich predigen soll. Und wisset Ihr, wie der Apostel schreibet: Utinam excindantur, [1] ich wollt, daß sie ausgerottet werden, die euch irr machen, daraus ein jede christliche Oberkeit zu vernehmen, was derselben in solchem Fall zukommen und Paulus gethan hätte, da er ein Oberkeit gewesen wäre. Hütet euch, hütet euch, das sag ich euch! Mag auch wohl leiden, da es nützlich und es Euch gefällt, daß E. E. sollichs neben meinen gutwilligen Diensten einem Ehrbaren Rat vermeldet. [2]

Den Junker von Rietheim [3] wollet mit Gottes Wort stärken, daß er ein Herz fasse und behalt und sich nichts schrecken lasse.

[1] Vulg. Gal. 5, 12: utinam et abscindantur, qui vos conturbant!

[2] Kleber wurde dann doch — 28. Aug. 1577 — eingelassen, trotzdem das Ministerium mit Hinweis auf das W. Consistorialschreiben ihn fern zu halten gebeten hatte. Nur mußte er für seinen vorübergehenden Aufenthalt versprechen, sich ruhig zu verhalten. Den Vorhalt, er habe der Stadt „ungnädige Schreiben des Churfürsten über den Hals gerichtet," weshalb man Ursache hätte, ihn auszuweisen, wies er zurück; nur Andreä's Predigten seien schuld gewesen. Prot. v. 4. Sept. 1577.

[3] Konrad von Rietheim reformierte damals seine Herrschaft Angelberg mit Hilfe David Künlin's. Näheres bei Schelhorn, Beiträge II, 130 ff. vgl. Medicus, Gesch. der ev. K. in B. S. 316.

Denn es ist Gottes Werk und sein ernster Befelch, der wird aushelfen; und wird ihnen auch das gemein Werk der Concordien zuhilf kommen.

Daß aber das Torgisch Bedenken noch der Zeit nicht an alle Städt gelanget, ist nicht aus Verachtung geschehen, sondern daß man zuvorderst hat sehen wöllen, wie es sich an dem Ort angelassen, da man die Vorsorg getragen, daß es sich stoßen mög. So hab ich auch den Churfürsten zu Sachsen mehrmals berichtet, daß es der oberländischen Städt halben gewißlich nicht mangel, sondern da sollich Buch überschickt, der Consens bei ihnen ohn Zweifel gefunden. So ist es auch viel besser, die Schrift zuvor allerdings verfertiget und zum besten verwahret, denn daß es hernach — — [?] und zum andernmal überschickt werden müssen, wie es denn auch auf solche Weise ehe befürdert. In Summa, gottlob! es gehet glücklich von statten. Die drei Churfürsten Sachsen, Pfalz, Brandenburg sammt den vornehmsten Fürsten sind durchaus einig, wie auch die niedersächsische Städt, und die vor ein Bedenken gehabt, erklären sich christlich, daß sie sich von diesem Werk nicht absondern wöllen. Verhoff also, es soll bald in confusionem omnium papistarum und sectariorum fortgehn. Der Allmächtig gebe Gnad.

Das E. E. ich schreibe, darmit sie in Ulma[1] die umliegende evangelische Städt zu berichten, warum noch der Zeit ihnen das Werk nicht zugeschickt worden. Denn man es gern so lang eingezogen, bis es also verfasset, daß niemand Rechtschaffner in der Religion einig Bedenken dazu haben möcht.

Meine Person betreffend bin ich dermaßen mit Geschäften überladen, daß ich schier darunter darniederfalle, und hat sich der Sacramentschwarm eben hart gehalten und noch, daß es die Leut nicht sein wollen und doch zuvor praktizieren wider reine Lehrer. Es sagt auf ein Zeit einer: „es möcht ein verdrießen, daß Huren nicht Huren wöllen sein.“ Also hie auch. Aber sie dürfen sich nicht regen vor dem Eifer des Churfürsten in Sachsen; und weil gottlob! die hohen Schulen Leipzig und Wittenberg wiederum

[1] Nach Ulm war St. wiederholt zu den Kreistagen abgeordnet.

mit reinen Lehrern bestellt, wie der Herr aus beigelegter Oration zu vernehmen, so wird, ob Gott will, den Kirchen auch wieder leichtlich zu raten sein, wie ich denn aus diesen Landen nicht weichen will, bis es wieder durch Gottes Gnad in allen Stand gebracht und D. Luther's Lehr rein und unverfälscht getrieben werde. Der Allmächtige gebe Stärke und Kraft. Was weiter vorläuft, soll dem Herrn auch nicht verhalten bleiben. Hiemit uns alle dem Allmächtigen befohlen. Gegeben zu Leipzig, den 7. Mai 77.

Den Herrn des ministerii wolle E. E. als derselben täglichen Hausgenossen meinen Dienst und Gruß sagen und sie bitten, daß sie auch Gott treulich für mich bitten. Denn ich lebe inter leones, dracones, scorpiones. Das sollen sie nur glauben, will nichts von unträglicher Arbeit sagen.

E. E. dienstwilliger Caplan

Jacobus Andreae. D.

Dem edlen, ehrenfesten Herrn Melchiorn Stebenhabern, Bürgermeistern zu Memmingen, meinem günstigen, lieben Junkern zuhanden". [1]

Wir haben hier gleich noch zwei weitere Schreiben [2] aus den Jahren 1580 und 1582 anzureihen, die den Leser lebhaft in die Kämpfe des unermüdlichen Mannes hineinversetzen.

„Edler, Ehrenfester! E. W. seien die Gnade Gottes sammt meinen gutwilligen Diensten und Gebet zuvor. Großgünstiger, lieber Junker! E. W. günstig Schreiben hab ich wohl empfangen und Inhalts E. W. Gesundheit und glücklichen Zustand mit Freuden vernommen. Deßgleichen sollen E. W. auch hinwiederum gottlob! wissen, daß ich auch, wider aller meiner Feinde Willen, frisch und gesund seie.

Das gemein Werk belangende ist dasselbig auch gottlob! in diesen Landen nunmehr zum erwünschten Ende gebracht, daß D. Luther wiederum auf allen Kanzeln predigt und in den dreien Hochschulen präsidiert explosis Calvinianis et aliis seductoribus

[1] Orig.
[2] Orig.

mit ihrer falschen, unreinen Lehre. Und will ich zu dem Allmächtigen verhoffen, wenn mit Ernst über der Ordnung gehalten, so der Churfürst angstellt, es soll nicht mehr not haben, sondern von Tag zu Tag wiederum junge Leut hernach wachsen, die in der Lehre und Bekanntnus richtig uud endlich der Alten Statt mit Nutz und Frucht der Kirchen und Schulen vertreten. Dann der verlogen calvinisch Geist offenbar, und in diesen Landen zuschanden worden, die von ihm getrieben worden, daß sie nunmehr das Maul halten und sich nunmehr vor ihnen selbst schämen müssen.

Meiner Wiederkunft halben kann E. W. ich nichts gewisses schreiben; denn sich's wider meinen Willen täglich aufzeucht, will aber verhoffen, der Allmächtig soll mich bald wiederum erlösen, daß ich wieder zu meiner Kirchen und Haushaltung komme und deßfalls ihnen nach seinem Willen weiter dienen möge. Doch geschehe sein Wille und nicht der meine. Da mach er's mit mir, wie es ihme gefällt, dem ich mich aufgeopfert habe. Hiemit demselben uns alle in seinen väterlichen Schutz und Schirm befohlen. Geben zu Jhene den 27. Novembris 1580.

Den Herrn des Rats und des ministerii, bitt ich, wolle E. W. unbeschwert sein, meine gutwillige Dienst zu sagen und den lieben Gott auch für mich bitten.

E. W. dienstwilliger

Jacobus Andreä. D.

Dem ꝛc. Melchior Stebenhaber zuhanden."

„Edler, Ehrenfester! E. E. seien die Gnade Gottes durch Christum sammt meinen freundlichen, gutwilligen Diensten und Gebet zuvor. Sonders günstiger, lieber Junker! E. E. Schreiben hab ich empfangen und Jnhalts vernommen, und thu mich erstlich gegen E. E. fleißig bedanken wegen des christlichen Mitleidens über meiner abermals ausgestandnen Krankheit, und wünsche dagegen E. E. ein langwierige und beständige Gesundheit sammt aller zeitlichen und ewigen Wohlfahrt mit vielen glückseligen neuen Jahren. Amen.

Neuer Zeitung weiß ich Euch nichts zu schreiben, denn daß mir von vielen unterschiedenen Orten zugeschrieben und gesagt wird, daß ich tod sei und eines greulichen Todes gestorben;

sonderlich daß mein g. F. und Herr Herzog Ludwig zu Württemberg mich mit eigener Hand soll erstochen haben. Darmit sich nicht allein meine, sondern Gottes Feinde belustigen und, das sie gern sehen, auch reden und schreiben. Ich dank aber dem Allmächtigen von Herzen, der mir wiederum Gesundheit verliehen, daß ich gestrigs Tags wiederum anfangen zu lesen, und gedenk mit Gottes Hilf also fortzufahren und im Frieden daheimbd dem Allmächtigen zu dienen, so lang mir Gottes Feinde Frieden lassen werden. Wenn sie aber nicht nachlassen, sondern sich nochmals an mich reiben werden, will ich mich durch Gottes Beistand also erzeigen, daß sie mit der That erfahren, daß ich noch nicht gestorben seie, und mein Symbolum an ihnen wohl beweisen: **Non moriar, sed vivam et opera Domini narrabo.** Sonderlich aber muß ich meine Jesuiter zu Ingolstadt[1] zerzausen und abfertigen, so der Calvinianer Gotteslästerung bestätigen und der menschlichen Natur Christi auch den Namen der Allmächtigkeit nicht gönnen. Die muß ich auch schachmatt machen wie euern Kleber, auf daß sie vor Gott und der Welt zuschanden werden, daß, wer sie sehen wird, sie anspeien möchte.

So werdet Ihr ohne Zweifel gehört haben, daß Sturmius[2] wider den Rat zu Straßburg aus dem Kammergericht eine Collation ausgebracht habe, da sie ihme Antwort geben müssen, daß sie ihne unbillig seines Amtes entsetzt haben; und dies ist auch ein neuer Artikel des Calvinischen Glaubens, daß eine Oberkeit nicht Macht habe, einen Knecht oder Diener seines Amts und Diensts zu erlassen, es seie denn dem Diener auch liebe, und da er desselben nicht rechtmäßige Ursach habe, daß der Herr ihn halten müsse und nicht dürfe von sich lassen, welches sie in Frankreich und Niederland nun lange Jahr praktiziert und ins Werk gerichtet haben. Darbei abzunehmen, daß D. Luther vor etlichen und 50 Jahren von diesem Geist weissaget hat. Demnach sich

[1] In der Schrift „Kurtze Erinnerung und getreue Warnung vor der Calvinianer Betrug ꝛc., auch von der Jesuiter- ꝛc. Ketzerei und Gotteslästerung. Tübing. 1582."

[2] Vgl. Realenc. f. prot. Th. u. K. 2. Aufl. Art. „Joh. Sturm"; gegen ihn hatte A. schon 1581 geschrieben.

alle christliche Oberkeit vor ihnen wohl fürzusehen hat. Denn es ist ein böser, unruhiger und blutdürstiger Geist; wo er die Oberhand gewinnt, da fährt er mit Gewalt hindurch und ducket sich so lang, bis er Luft überkommt.

Das Ihr mir geschickt habt in einem schwarzen Büchslin, hab ich viel gebraucht, ist sehr stark, kann aber nicht wissen, was es ist oder woraus gemacht. Thu mich desselben nochmals fleißig bedanken, und hab sollichs auch auf Euer Schreiben nicht verhalten sollen. Hiemit uns alle dem Allmächtigen befohlen.

Den Herren, einem Ehrbaren Rat, bitt ich meine Dienste zu sagen und Ihnen allen sammt und sonders ein glückselig neues Jahr wünschen. Desgleichen auch den Herrn des Ministerii. Geben zu Tübingen, den 9. Januarii 82.

E. E. dienstwilliger

Jacobus Andreä. D."

Melchior Stebenhaber, der hochgebildete, nicht bloß juristisch, auch theologisch geschulte Freund des Tübinger Theologen, war schon — 1585 — aus dem Leben geschieden, als Andreä in der That nochmals und wieder wegen der alten Geschichten von Memmingen aus angegangen wurde. Soweit es sich aber zunächst um ein Gutachten handelte, wie Kleber's Anhänger zu behandeln seien, muß des Raumes wegen auf Schelhorn's[1] Mitteilungen

[1] Beitrr. II. 140 ff. Doch mögen wenigstens die Hauptsätze aus dem Gutachten, welches M. Joh. Lang aus Blaubeuren, wo er den Probst getroffen, mitbrachte, hier eine Stelle finden, da sie von Schelhorn übergangen sind. Man solle, riet Andreä, mit solch irrigen Leuten nicht eilen, sondern, ob man sie doch gewinnen möchte, gradatim mit ihnen verfahren; also, wenn die öffentliche Predigt nichts fruchte, erstlich keine Zwinglischen Verführer und Lügenprediger ihnen zum Beistand lassen, sowie nicht viel Wesens mit ihnen machen. Denn diesem hoffärtigen und ehrgeizigen Geist sei es fast lieb, wenn man ihm seine Arglist und große Teufelskunst zu erzeigen Raum gebe. Sodann möge der Rat ein christlich freundliches Gespräch mit ihnen halten lassen, wobei die Kirchendiener an 2 Tim. 2, 24—26 denken sollten. Solchem Gespräch sollten auch etliche von der Obrigkeit dazu verordnet, namentlich die Kirchen- und Schulherren anwohnen zum Zeugnis, daß sich eine christliche Obrigkeit die Sache mit ganzem Ernst

verwiesen werden. Denn es erübrigt noch, den letzten Anteil Andreä's an diesen Dingen aufzuzeigen, nachdem Schelhorn hievon einiges angedeutet, aber den Sachverhalt mehr verdunkelt als aufgehellt hat.

Wir haben schon oben (H. I S. 26) bei der Darstellung der Verhandlungen zwischen Andreä und Kleber auf eine Schmähschrift des letzteren Bezug genommen. Dieselbe ist betitelt: „Klag Eusebij Clebers wider D. Jacobs And. unchristlichen, unnatürlichen, unbilligen und unerhörten Prozeß, so er und ein Rat zu Memmingen aus seiner Verführung wider mich im Jahre 73 im Monat Julio gebraucht.“ [1] Während sich die „Ablehnung“ vorwiegend auf die confessionsgeschichtlichen Verhältnisse der Stadt Memmingen, sowie auf Kleber's Personalien bis zum Colloquium bezieht, hat es die „Klage“ mit dem letzteren selbst und dem schließlichen Verfahren des Rats zu thun. Kleber will nachweisen, „zwischen der den flacianischen Predigern in Lindau widerfahrenen Tractation [2] und der seinigen durch den Rat und Schmidlin zu Memmingen sei ein Unterschied wie zwischen einem weißen und einem schwarzen Raben.“ Schelhorn, auf dessen Abhandlung über Kleber [3] hier

lasse angelegen sein und das ihnen Gesagte nicht bloß Pfaffenthäding, sondern der Obrigkeit väterliche Wohlmeinung sei. Wollten sich diese Leute dann doch der Obrigkeit und dem ministerio zum Trotz mit großem öffentlichem Ärgernis von der Kirche absondern, das Sacrament anderswo empfahen, conventicula halten und etwa auch Lästerungen gegen die reine Lehre von den Sacramenten und der Majestät Christi ausstreuen, so sei die Obrigkeit nicht bloß befugt, sondern auch schuldig, das mit allem Ernst abzuschaffen. Sei dies aber nicht der Fall und wollten sie sich nur eben nicht allerdings zur Kirche und ihrer Lehre begeben und bekennen, so solle man billig Geduld mit ihnen haben, und solle die Obrigkeit über solcher Leute Gewissen nicht herrschen noch mit Verfolgung derselben sich den Papisten gleich halten, sondern vielmehr sie günstiglich vermahnen, daß sie sich in den schwärmerischen Büchern nicht vertiefen, die Kirchendiener nicht anfeinden, noch sich ihrer entäußern, sondern sich alles Gutes zu ihnen versehen rc. Hdschrftl. Bericht.

[1] 17. Bll. 4.⁰

[2] vgl. hiezu Medicus a. a. O. S. 308.

[3] Sammlung für d. Gesch. rc. I, 14 ff.

verwiesen werden darf, redet[1] wohl von „zwei gedruckten Schriften“, deren Inhalt sich mit den in Frage stehenden zu decken scheint. Jedenfalls aber lag die „Klage“ — und auf sie dürfen wir uns hier beschränken — dem Rate zu Memmingen handschriftlich vor. Denn wie das notarielle Attest zu der für den Rat gefertigten Copie — d. d. 4. März 1586 — besagt, hatte man „auf fleißig gehabte Erkundigung in glaubwürdige Erfahrung bekommen, daß Eusebius Kleber zu St. Gallen solche Schrift gestellt und gleichwohl den contextum und seriem orationis durch eine andere Hand schreiben lassen, aber die summas oder additiones marginales mit einer kleineren Schrift unzweifentlich mit eigener Hand geschrieben.“ Man darf vermuten, Kleber habe das Pasquill unter Freunden, deren er noch immer in Memmingen hatte, in Umlauf gesetzt, und so sei es zur Kenntnis des Rats gekommen. Denn in der „Antwort und Bekenntnis“, welche Kleber bei der nachher zu erwähnenden Verhandlung einreichte,[2] sagt er selbst, „in vulgus habe er die Klage nicht spargiert, sondern nur etlichen gar wenigen Privatpersonen auf ihr Begehren communiciert, die gern hätten wissen mögen, wie man mit ihm verfahren.“ Den Rat kümmerte nur die Klagschrift. Andreä aber bekam auch die „Ablehnung“ zu Handen, wie seine Glossen beweisen. Daß man den Kleber nach Memmingen citiere, um ihm den Prozeß zu machen, wurde ihm natürlich mitgeteilt, zugleich aber die Veröffentlichung einer Rechtfertigungsschrift durch Andreä in Aussicht genommen. Soviel dürfte sich aus dem folgenden Schreiben Künlin's ergeben, das nach seinem ganzen Wortlaut der Mitteilung wert scheint.

„Gratia et pax a Deo patre per Jesum Christum. Amen.

Reverende et clarissime vir etc. Domine et frater in Christo observandissime. Stipendiariis nostris ad vos redeuntibus non debui intermittere, quin quo in loco Cleberi negotium esset paucis significarem.

Ad citationem missam (13. Juni) respondit (16. Juni), se compariturum, si per senatum et collegas licuerit. Paucis diebus interjectis senatus Sangallensis ad nostrum scribit (1. Juli) explorans citationis causam. Responsum est (14. Juli),

[1] Beiträge II, 139.

[2] 3. Aug. 1586 Orig.

causa ut manifestetur jam non esse necesse; negotio peracto senatum Sangallensem causam citationis cogniturum esse. Simul denuo citatus respondit (16. Juli), se compariturum. Ex quo apparet, injectum illi scrupulum. Exitum actionis, quam primum nuntium nactus fuero, significabo. Jnterea Excell. V. si graviora concedent negotia, scriptum publicandum in manus resumet, et caetera scripta oblato certo nuntio remittet, praesertim quae ad Cleberi negotium non spectant.

Alumnos ecclesiae et reipublicae nostrae examinavimus, sed, ut verum dicam, sumptuum magnitudini non respondent in studiis progressus. Mandavimus itaque denuo, ut in contubernio habitationes sibi acquirant, easque ut obtineant, Excell. V. petimus ut interponatur autoritas.

Miserrimus Ecclesiae Augustanae [1] status vehementer nos omnes perturbat. Ehingerus [2] in prima sua concione dixit: Jhr habt bisher die Lugen gehört; jetzunder will ich euch die Wahrheit fürtragen. Qui dimissis succedunt, habentur ab omnibus Evangelicis pro mercenariis et Calvinistis. Credo etiam huiusmodi homines locum habituros cum Tradelius [3] partim Calvinismo, partim Suencfeldianismo turgeat, vel potius omnem religionem ludibrio habeat. Multi existimant, de sincera religione in urbe tam praeclara plane actum esse, nisi Deus απο μηχανης apparuerit. Sed et hoc potest mutare dextera excelsi. Aiunt inter illos, qui jam publice docent, etiam Flacianos [4] esse. Praefectus Rehlingerus dixit, ex concionibus manifestum fore, an sint Augustanae Confessionis; nulla opus inquisitione vel examine. Ea est religionis confusio. Excell.

---

[1] Wegen Widerspruchs gegen die Einführung des neuen Kalenders und gegen eine Änderung des Vocationsmodus waren die meisten Prediger in Augsburg entlassen worden. Vgl. Medicus a. a. O. S. 332.

[2] Einer der beiden im Amt belassenen Prediger; v. Stetten, Gesch. der St. Augsb. I, 665.

[3] Dr. Georg Tradel, Ratsconsulent; v. Stetten a. a. O. S. 748.

[4] Dies bestätigte sich; v. Stetten a. a. O. S. 879.

V. Deus Opt. Max. in annos nestoreos conservet incolumem. Datae 20. Julii Anno 1586.

Excell. V. studiosissimus

M. David Cunilaeus, P.“ [1]

Wir haben schon oben genügende Proben von den Randbemerkungen gegeben, in welchen Andreä seinem Zorn Luft machte. Keine Seite, wo nicht ein und mehrmals der Verfasser der Lüge bezichtigt wird. Und wo endlich Kleber sein Ergebnis zusammenfaßt, „Schmidlin habe nicht redlich, nicht ehrbar, nicht aufrichtig, nicht biedermännisch, geschweige denn christlich oder brüderlich gegen ihn gehandelt,“ schreibt dieser hinzu: „das kann nicht unverantwortet bleiben.“ Es galt ihm aufs Neue den Kampf mit dem Lügengeist aufzunehmen, der sich nochmals zu rühren wagte. In diesem Sinn muß man die freilich heftigen Worte nehmen, mit welchen Andreä — sie sind flüchtig auf den Umschlag hingeworfen — das Schriftstück an Varnbüler sandte.

„Freundlich lieber Herr Gevatter! Ich bitt freundlich, unverhindert Euer Arbeit, daß ihr nach dem Essen, morgens oder abends, Euch diese Schrift ablesen lasset, aber den Anfang an dem drittletzten Blatt machen. Da Ihr Euere Wunder hören werdet! Und weil dieser Teufel damit umgehet, wie zuvor, daß er nochmals gern ein Aufruhr in dieser Stadt durch diesen losen Mann anrichten wollt, will ich auf ein solche Antwort bedacht sein, daß ihn auch seine Glaubensgenossen anspeien sollen. Doch erwarte ich eines Ehrbaren Rats Schreiben aus Memmingen und Bericht, darauf mir Andeutung geschehen durch den Herrn H . . ., dessen ich notdürftig sein muß wie auch aller Acta, so sich mit ihm verlaufen.

V. D. Jacobus Andreä. D.“

Kaum war Kleber in Memmingen wieder entlassen, so gab Künlin dem Probste auf Weisung des Rats ausführlichen Bericht: [2] Kleber, der 31. Juli in Memmingen erschienen war, wurde folgenden Tags um die Autorschaft der Schmähschrift befragt. Er wollte von keiner Schrift wissen, die er gegen den Rat habe aus-

[1] Conz. Die einzelnen Daten (alten Stils) sind aus den betr. Conzz. und Orr. beigefügt.

[2] Conz.

gehen lassen als seiner „Unterweisung.“ Man hielt ihm entgegen, es handle sich nicht um ein gedrucktes, sondern ein geschriebenes Büchlein, das er heimlicherweise ausgesprengt. Die vidimierte Copie wurde ihm vorgelegt und nach einigem Zaudern als sein Werk von ihm anerkannt. Eine vom Rat vorgelegte „Verschreibung“, die einem moralischen Todesurteil gleich gekommen wäre, weigerte er sich zu unterzeichnen. So wurde ihm denn — 5. Aug. — der Bescheid, daß ihm sein Bürgerrecht aufgekündigt sei und er noch „bei Sonnenschein dieses Tags die Stadt und ihr Gericht zu räumen und ohne besondere Erlaubnis nimmermehr zu betreten habe.“ Kleber nahm den Bescheid hin „mit einer Danksagung, daß er der erste in dieser Stadt von wegen seines Glaubens zu leiden gewürdigt; er hätte sich dessen nicht versehen in Erwägung, daß die papistische Obrigkeit zu Augsburg den ausgeschafften Predigern den Zugang nicht gesperrt.“ Um solcher Reden willen hätten ihn etliche des Rats gern behalten; es sei aber, meint Künlin, besser unterblieben. Weil aber nun zu erwarten sei, Kleber werde sich schön machen und weiß brennen wollen, desto mehr und sonderlich weil in vorgegangener Handlung allein des Rats Ehre und Reputation gerettet und des Probsts nicht gedacht worden, möge die öffentliche Schrift jetzt füglicher vorgehen, als wenn er eine Verschreibung von sich gegeben hätte. Besser sei praevenire als praeveniri. Wenn das Scriptum nicht bis zur Herbstmesse fertig werde, wäre es not, der Bürgerschaft den Hergang der Dinge bekannt zu geben.

War nun aber bei dem Probste der Zorn wieder verraucht oder fügte er sich einem Wunsche seiner Oberen, er wollte es mit seiner Entgegnung anstehen lassen, bis Kleber öffentlich gesprochen habe. Und wenn er sich schließlich dennoch herbeiließ, so hat es den Anschein, als habe er mehr nur dem Drängen der Memminger nachgegeben. [1]

---

[1] Dies ergibt sich aus einem mindestens beabsichtigten Schreiben Künlin's an Andreä. Es heißt hier (25. Apr. 1587, Conz.): „In postremis de scripto contra Cleberum Cleberi calumniis opponendo 19. Sept. anni praeteriti scriptis literis significavit Excell. T. . . . reverendo et ampliss. Consistorio Stuttgardiensi visum esse,

Schelhorn[1] hat es überhaupt bezweifelt, weil er unter den gedruckten Schriften Andreä's vergeblich gesucht hat. Seltsamerweise scheint er aber übersehen zu haben, was ihm viel näher lag, Andreä's eigenhändiges, umfangreiches Conzept,[2] das den Titel führt: „Wahrhaftiger, gründlicher Bericht D. Jacobs Andreä auf die Klag Eusebii Kleber's, Pfarrers zu Sanct Gallen.“ In drei Abschnitten will er hier nachweisen: „erstlich, was für ein Prozeß mit mehrgedachtem M. Kleber, so lang ich zu Memmingen damals verharrt, gebraucht und gehalten worden; zum andern auch auf seine Klagpunkte unterschiedliche Antwort geben und anzeigen, warum der Prozeß mit ihm nicht gehalten worden wie mit den irrigen, unruhigen flacianischen Prädikanten zu Lindau; zum dritten eine kurze Erinnerung von dem zwinglischen Geist und desselben Boten, den zwinglischen Lehrern, tun, damit alle frommen Herzen denselben je länger je mehr lernen erkennen und leichtlich urteilen können, ob es der Heilige Geist oder ein böser[3] sei, von dem sie getrieben werden.“ Nur weniges sei herausgehoben. Andreä sucht vor allem darzutun, er sei mit Kleber keineswegs von oben herab, schroff und gewalttätig, sondern recht väterlich und wahrhaft seelsorgerlich verfahren. Weiter kommt er auf den Vorwurf der Ungleichheit des Verfahrens zu sprechen: gleich an-

---

ut scriptum Cleberi calumniis opponendum aliquamdiu differatur et, si intemperies ipsius et impatientia in scripto publico erumpat, omnia simul refutentur. Perplacuit id consilium ampliss. senatui. Jdeoque interea negotium facessere noluit, praesertim cum perciperet, Excell. T. maioris momenti scripta in manibus versare. Cum autem in catalogo librorum nihil sub nomine Cleberi reperiatur et commodum nuntium nactus sim, M. Oswaldum Heberlinum, qui studia sua Tubingae continuaturus cum uxore ad vos proficiscitur, non potui omittere, quin rursus admonerem et ampliss. senatus voluntatem patefacerem. Non defuerunt quidam in senatu, qui, si Cleberus quiesceret, et nobis quiescendum putarent, quasi minuerent crabrones non irritandos. Verum maior pars in eam inclinavit sententiam, ut imprimis honoris et existimationis Excell. T. vindicandae causa defensio non intermittatur.“

[1] Beitrr. II, 140; Sammlg. I, 35.

[2] 44 Bll. fol. Dekanatsregistratur.

[3] Zuerst hatte er geschrieben „der Teufel.“

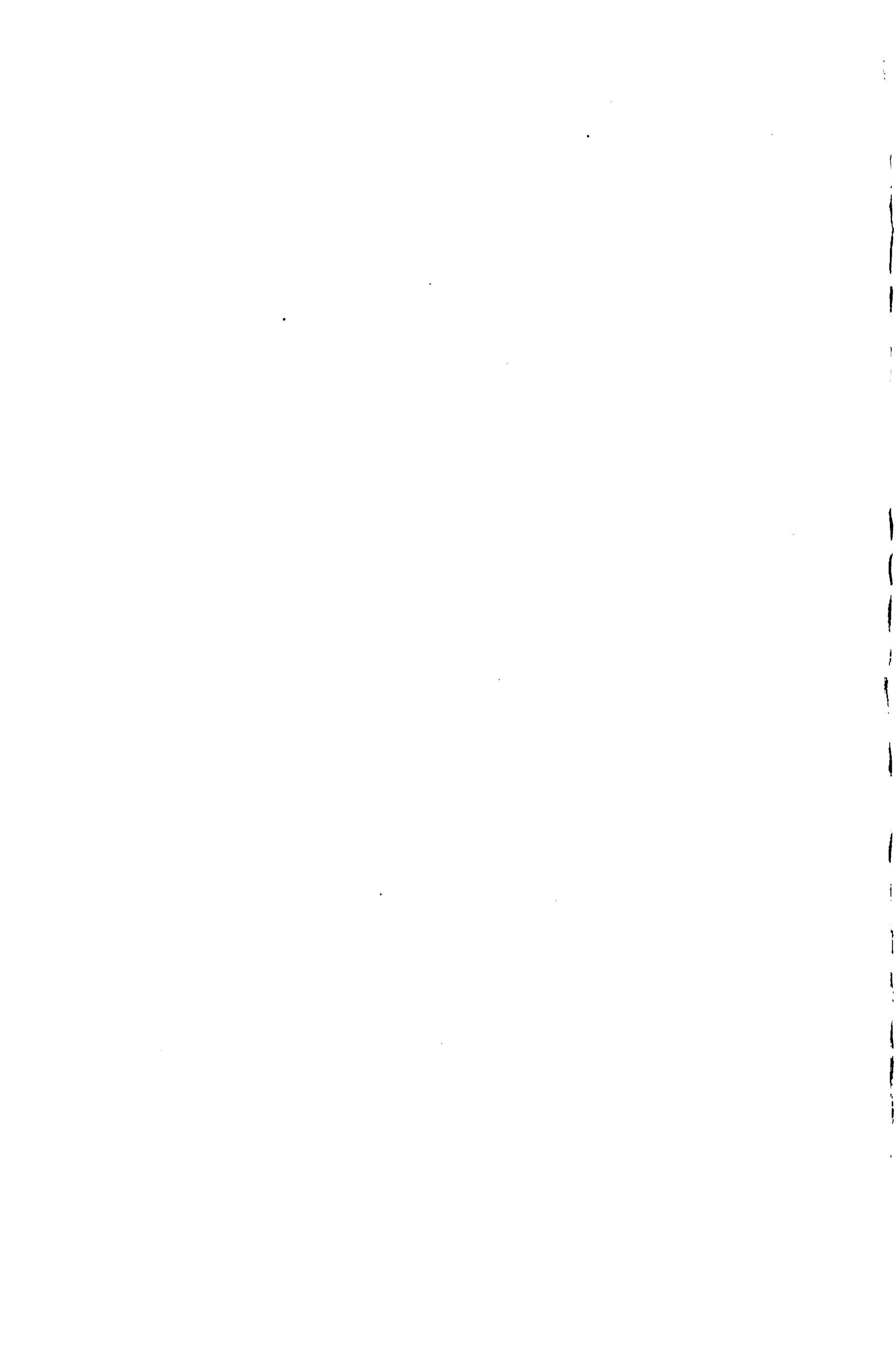
fangs habe er dem Rup zu Lindau wie dem Kleber den Spieß an das Herz gesetzt und diese Frage vorgelegt, ob er glaube, daß ein Unterschied sei zwischen des Menschen verderbter Natur und der Erbsünde; er habe ihn nicht ausweichen lassen. Ebenso ist sich Andreä des Verdiensts bewußt, aus Kleber das entscheidende Bekenntnis herausgepreßt zu haben, die menschliche Natur Christi habe keinen Anteil an der Allmacht rc. Kleber hatte in der „Klage" gesagt, wenn nur die unerhörten und in der Schrift unbekannten phrases abgeschnitten würden, so wäre der Sache schon geholfen. Denn wo lehre ein Prophet, Evangelist oder Apostel, daß die Erbsünde eine substantia oder aber ein accidens sei; das stehe im Aristoteles. Andreä entgegnet: „Kleber muß nicht allein ein ungelehrter Esel, sondern auch ein unverschämter Mensch sein, der fürgeben darf, es sei in diesem Streit mehr um die Worte, denn um die Sache zu thun gewesen, und schilt darauf, daß wir zu beiden Teilen, die Flacianischen und ich, nicht können noch wollen Ruhe haben, sondern sei uns wohl mit solchen Händeln, damit wir unter dem Schein der Wahrheit Gunst, Ansehen und Genuß davon bringen." Übrigens habe Kleber diese Weisheit nicht von sich selbst; sondern etliche vornehme Calvinisten[1] hätten schon früher den Rat gegeben, wenn man sich in phrasibus und modis loquendi mit einander verglichen hätte, so wäre der Kirche Gottes des ärgerlichen Streits vom h. Abendmahl und der Person Christi schon abgeholfen. Das sei ihre zweifelhafte, zweizüngige Art und Weise zu reden. Bemerkenswert erscheint außerdem noch, was Andreä auf Klebers Behauptung entgegnet, „bis zur Stunde sei er erbötig zu einer öffentlichen, allgemeinen Synode zu erscheinen; aber Andreä wolle nichts mehr davon wissen." Nachdem Andreä an ein Wort Gregor's von Nazianz — „er werde sich nie mehr an einem Concil beteiligen" — sowie an vergebliche

[1] Möglicherweise ist hierunter auch Melanchthon gemeint; ihm wirft Andreä vor, er habe den Rat gegeben: „wo die Zänkischen hinweg gethan, wäre gut, daß die andern Kirchendiener sich einer einhelligen, gewissen Form zu reden verglichen." Mit diesem gottlosen Rat habe er den Sturz des Luthertums in der Pfalz verschuldet. Vgl. Andreä, Gründl. Bericht auf Joh. Sturmii rc. Verantwortung 1581. S. 27. 31.

Einigungsversuche wie der Marburger, endlich an Luther erinnert hat, der es sein Leben lang bereut habe, daß er zu Worms und sonst zur Unterwerfung unter ein Concil erbötig gewesen sei, fährt er fort: „Wir sollen unserer Lehre viel gewisser sein, daß wenn ein Engel vom Himmel käme und predigte anders Evangelium, der sollte verflucht sein. . . . Es sucht aber der Teufel durch die Calvinisten und Zwinglianer mit dem Synodo, was die Papisten mit ihren Conciliis gesucht haben, nemlich daß die Leute vom einfältigen Wort Gottes wiederum in die Schriften der Väter geführt werden, und ist deswegen auch gut papistisch wider das Buch der Concordien in öffentlichem Druck [1] geschrieben: wenn schon unwidersprechlich die christliche Wahrheit im gedachten Buch begriffen sei, so könne doch keiner solche mit gutem Gewissen unterschreiben, weil es noch von keinem Concilio bestätigt sei. Wie gedünkt dich, christlicher Leser, von der Calvinianer und Zwinglianer Lehre und wie gewiß sie ihrer Lehre seien, die uns wieder auf die Concilia weisen, und was von denselben nicht bestätigt ist, das könne man mit gutem Gewissen nicht annehmen noch unterschreiben? Wann der Teufel uns dieses durch die Calvinisten bereden könnte, meinst du nicht, daß das Papsttum wiederum einen starken Fuß in unsere Kirche gesetzt hätte?"

In diesen Sätzen wird nochmals der volle Gegensatz offenbar, unter welchem sich für den Lutheraner lutherisches und reformiertes Kirchentum darstellte. Mit dem Papsttum steht ihm das letztere auf einer Linie; und insofern es unter dem Schein des Evangeliums in lutherische Kirchengebiete einzuschleichen weiß, ist es der gefährlichere Feind. Unter den Kämpfen, welche Andreä mit diesem Gegner besteht, unter den Siegen, welche er erringt, nehmen die Memminger Vorgänge eine nicht unwesentliche Stelle ein, mag man nun auf das gefährdete Kirchengebiet sehen, das wie nicht leicht ein anderes zu einem Herd calvinischen Glaubens geeignet war, oder auf den keineswegs so unbedeutenden Gegner oder auf die weitreichende Erregung, welche diese Vorgänge, wenn auch nur vorübergehend, im Gefolge hatten.

[1] am Rand: „im Bedenken über das Buch der Concordien, zu Genf gedruckt."



Christoph Hoffmanns dogmatische Grundanschauungen in ihrer letzten Gestalt.

Von **M. Strebel**, Pfarrer in Musberg bei Stuttgart.

Mögen gegenwärtig auch nur einzelne durch das praktische Bedürfnis des Amtes zur Beschäftigung mit Christoph Hoffmanns Theologie veranlaßt werden, wie dies bei dem Verfasser der Fall war, so ist doch die ganze Persönlichkeit und Wirksamkeit dieses Mannes so schwäbisch eigenartig und läßt auch bei näherer Betrachtung so manches Rätsel übrig, daß man zu weiterem Eingehen sich aufgefordert sieht. Wie konnte der zuversichtliche Gegner von Vischer und Strauß, der Mann, welcher an die Verwirklichung der Weissagungen vom göttlichen Reiche seine beste Lebenskraft gewandt hat, schließlich die wesentlichsten Grundwahrheiten des evangelischen Glaubens aufgeben oder bedenklich umdeuten? Je mehr die eigentümliche Verbindung des kritischen und des biblischen Standpunktes in Hoffmann unwillkürlich zu Seitenblicken auf die theologischen Fragen des Tages Anlaß giebt, desto mehr kann eine Darlegung seiner dogmatischen Grundanschauungen wohl ein allgemeineres Interesse erwarten.

Wir beschränken uns dabei, ohne den früheren Entwicklungen näher nachzugehen, auf die schließliche Gestaltung derselben, da hierüber in den letzten Werken Hoffmanns, seinen „Bibelforschungen" und „Mein Weg nach Jerusalem" (1881–84) reichlicher Aufschluß gegeben ist. Im zweitgenannten Werk hat uns Hoffmann einen wertvollen Schlüssel zu besserem Verständnis seines Wesens und Lebenswerkes dargeboten und legt darin mit großer Offenheit seine ganze geistige Entfaltung mit ihren mannigfachen Wandlungen dar.

Ohne einen Blick auf seinen Lebensgang müßte vieles von seinen dogmatischen Anschauungen unverständlich bleiben, wie diese wiederum jenen bestimmt haben. Heben wir die Hauptzüge desselben hervor.

Geboren in Leonberg (2. Dezember 1815), aufwachsend in Kornthal, der Gründung seines Vaters, bis zum Besuch auswärtiger Schulen, in seinem Vornamen die Erinnerung an den Kampf fürs „gute alte Recht" an sich tragend, hat Hoffmann die lebhaftesten Einflüsse des Bengelschen Pietismus mit seiner Wiederkunftshoffnung und damaligen Separationsneigung frühe an sich erfahren. Als vierjähriger Knabe sah er der Grundsteinlegung zum Bau des „Saals" in Kornthal zu. Die Enge der streng pietistischen Erziehung trieb den lebhaften jungen Geist um so mehr in die Welt der Phantasie, je unbehilflicher er in äußeren Dingen blieb. Er schwärmte bald für die Dichtung, hat auch selbst reichliche Proben der eigenen Muse seinem Lebensbild eingewoben; war doch sein höchstes Ideal eine Zeit lang ein deutsches Nationalepos zu schaffen. Im Wertherfieber (1832) nahm er freilich die Terzerole zur Hand, zum Selbstmord bereit, und dichtete als Student „Lieder des Wahnsinns". Ein starker Zug zur Geschichte wirkte zügelnd. Doch lebte er bis 1834 „im Taumel der Phantasie". Der Philosophie Hegels setzte er mit seinen Freunden von der „Stoffelei" eine „neue Anthropologie" entgegen, welche den dort verabsäumten Begriff der Seele im Unterschied vom Geiste klarer entwickeln sollte. Unter dem Einfluß pietistisch gerichteter Freunde erlebte er 1835 eine entschiedene innere Wendung, geriet bei angeerbter Abneigung gegen die Schultheologie unter Schellings Einfluß an die Mystiker, las Böhme und Ötinger, faßte mit Freuden den besonders bei Ph. M. Hahn gefundenen Begriff vom Reiche Gottes auf, noch ohne ihn zu verstehen, studierte 1836 wegen Bengels Rechnung erstmals die Weissagungen ernstlich („Weg" I 530) und entschied sich, unfähig Versöhnung und Rechtfertigung mystisch zu fassen, für Luthers Autorität. In den damaligen politischen Fragen war er streng königstreu gesinnt (I 391). Es folgte eine längere Lehr- und Erziehungsthätigkeit in Stetten und namentlich auf dem Salon. Nur ein Jahr lang hat Hoffmann als Repetent der Kirche gedient. Vorbedeutend ist, wie er

beim Austritt von Stetten mit seiner früheren „mystisch-pietistischen Willenlosigkeit“, welche in den äußeren Umständen und Fügungen Gottes Willen erblickte, gebrochen und sich immer mehr auf seine eigenste Entscheidung verlassen hat. Nun kamen die bekannten Schritte hinein ins öffentliche Leben nach der theologischen und politischen Seite hin, zum Teil mit wunderlicher Vermischung von beiden: der Vischersche Streit, der Kampf für den „christlich-protestantischen Staat“ in der „Warte“ (1845) mit Einhaltung des kirchlichen Standpunktes, doch Unklarheit über die Bedeutung der Symbole; hernach der Eintritt ins Frankfurter Parlament und die freikirchliche Schwenkung (seit 1849; „Weg“ II 260). Die schon 1848 erfaßte Idee der „Sammlung des Volkes Gottes“ wurde von 1853 an öffentlich in der Warte vertreten und nach vergeblicher Eingabe an den Bundestag 1855 durch Ansiedlung auf dem Kirschenhardthof vorläufig ausgeführt trotz eines ergreifenden, wahrhaft prophetischen Warnungsbriefs seines Berliner Bruders Wilhelm (II 402 f.). Ausgeschlossen von der Landeskirche unternahm Hoffmann 1858 eine Untersuchungsreise nach Palästina zusammen mit Hardegg, nicht ohne bedenklichen Hader mit demselben vor und nach der Reise (II 440). Noch dauerte es zehn Jahre bis zur Auswanderung selbst, es wurde 1859 „der geistliche Tempel“ oder „die neue Konfession“ organisiert, 1861 „der deutsche Tempel“ (II 460) unter Berührung mit politischen Bestrebungen, während andererseits ein eifriges Streben nach Erneuerung der Heilungs- und Prophetengabe sich regte. In Napoleon schien nach Hardegg der Antichrist sein Reich vorzubereiten; so kam es am 6. August 1868 zur Auswanderung. Mit einem bedenklichen Mißklang der Uneinigkeit zwischen Hoffmann und Hardegg beim Eintritt in das ersehnte heilige Land schließt das Buch.

In derselben Zeit mit seiner Lebensgeschichte sind nun entstanden Hoffmanns „Bibelforschungen“, von welchen Band I die Erklärung von Römer 1—11 (241 Seiten), Band II die von Römer 12—16, sowie vom Kolosserbrief enthält nebst Exkurs über Kol. 1,15. (270 S.). Da es nicht in unserem Interesse liegt, die thatsächliche Ausführung der Gedanken Hoffmanns kennen zu lernen, sondern vielmehr die zu Grunde liegenden Lehranschau-

ungen, so sehen wir ab von der „Warte des Tempels“, wie sie nun heißt, und halten uns an Hoffmanns theologisches Testament, in welchem er bei der Auslegung seinen Standpunkt mit dem Grundgedanken vom Reiche Gottes mit aller Schärfe, öfters mit Bitterkeit durchführt.

Auszugehen haben wir hiebei von der Lebensaufgabe, welche sich Hoffmann gestellt hat. Diese bezeichnet er in der Einleitung (S. IV) mit folgenden Worten: „Mich haben die Führungen der Vorsehung genötigt, — mir geradezu die Wiederherstellung des Christentums Christi und der Apostel zur Lebensaufgabe zu machen — eine weltumfassende Aufgabe u. s. w.“ Die Notwendigkeit dieser biblisch-theologischen Reformationsarbeit findet Hoffmann angezeigt teils durch den nach seiner Ansicht trostlosen Zustand der kirchlichen Lehre, teils durch die verheerenden Wirkungen der Tübinger kritischen Schule. „Aus verschiedenen, unter sich widersprechenden Einfällen setzt sich der eine so, der andere anders ein beliebiges Christentum zusammen, woraus das Chaos entspringt, das man heutzutage protestantische Theologie nennt. Dieser Ideenverwirrung gegenüber muß die Erkenntnis der wirklichen Lehre der Apostel erst wieder durch unbefangene Betrachtung der schriftlichen Urkunden hergestellt werden.“ (I 52). „Der kritischen Schule, dem Dr Strauß und seinen Nachfolgern bleibt das Verdienst, die Losung zur Umgestaltung der Theologie gegeben zu haben.“ Aber ihre Leistungen waren zu oberflächlich, — alles schien unsicher zu werden. „In der That aber ist kaum für irgend ein Gebiet der Geschichte eine solche Fülle zuverläßiger Zeugnisse vorhanden, wie gerade für dieses.“ Aber es bedarf neuer, nicht blos von kirchlichen, sondern auch von Vorurteilen philosophischer und historischer Parteien gereinigter Forschung (zu Röm. 3, 21. ff.). „Erst, wenn auf biblischem Gebiet aller Hypothesenspuk ausgefegt sein wird, können wir auf die Wiedergeburt einer wahren Theologie auf festem historischem Boden hoffen“ (II 134; vgl. 133).

Reinigung der kirchlichen Lehre und des Lebens von allen unbiblischen Bestandteilen und positive Fortsetzung der bisher nur zersetzend wirkenden kritischen Arbeit hält denn Hoffmann für seinen Beruf; und im Blick auf verwandte Bestrebungen auch in anderen Ländern freut er sich der „unermeßlichen Aussicht, daß die Zeit

nicht ferne ist, wo durch das Wiedererwachen der echten ursprünglichen Lehre ein neuer Tag für die Christenheit und infolge davon auch für die übrige Menschheit anbricht.“ (I 189).

Der Plan ist kühn; was sind die Mittel zur Ausführung? „Unbefangene, vorurteilslose Erforschung der Urkunden,“ ist die Losung; hat diese den Thatbestand der apostolischen Lehre festgestellt, dann kann der Theolog entscheiden, ob er das Ermittelte als Wahrheit anerkennen und glauben, oder als bloßen Traum verwerfen will (I 189). Somit glaubt Hoffmann, an die Schrift nicht im vorläufigen Vertrauen zu ihrer Wahrheit herantreten zu dürfen; er muß sich den Grund und Boden zur Aufführung seines Lehrgebäudes erst erkämpfen. Vom formalen Princip des Protestantismus, von einer Inspiration der Schrift will er nichts wissen; sie ist ihm ein Glaubenszwang, der die nachmaligen Übertreibungen der Kritik mit verschuldet habe und mit Recht von derselben gebrochen worden sei (II 208). In der Einleitung zum Kolosserbrief (II 109 –111) sagt er: man müsse die Fragen über das Neue Testament als geschichtliche untersuchen, unbeirrt von dem Gedanken, es hänge daran das Bestehen des christlichen Glaubens. Auch angenommen, alle diese Schriften wären im zweiten Jahrhundert verfaßt, — so würde uns wohl der schriftstellerische Betrug befremden, aber „diese unbekannten Männer blieben wegen der unserem Verstand und Gewissen einleuchtenden Wahrheit ihrer Worte unsere Lehrer und Führer.“ Das Neue Testament, als „nicht historisch, aber geistig allein berechtigte Urkunde des Christentums“ bliebe in unvermindertem Werte stehen. — Im Verhältnis zur Kirche, in welcher es früher geheißen habe: „wenn du ein Christ sein willst, mußt du dich den Beschlüssen der Kirche über die Echtheit und Glaubenswürdigkeit der sämtlichen Schriften des Neuen Testaments unterwerfen“ (II 138), nimmt denn Hoffmanns Schriftforschung einen kritischen Standpunkt ein. Mit der neueren Kritik hat er auch die grammatisch-historische Methode der Auslegung gemeinsam, welche es dem heutigen Leser ermögliche, trotz der Sprach- und Zeitverschiedenheit eine Schrift so zu verstehen, wie sie die ersten Leser verstehen konnten (I 4).

Daß Hoffmann in grammatischer Hinsicht an einigen entscheidenden Stellen wie in der Erklärung von Röm. 7, 5. (πα-

θηματα), 8, 3. (ομοιωμα), Kol. 1, 15. ff. (υιος, δια, προ παντων) den Worten Gewalt anthut, werden wir später sehen; übrigens entschuldigt er sich selbst mit dem Mangel an Hilfsmitteln in dem „verwilderten Lande“, daher auch, sehr im Unterschied von gewöhnlichen Kommentaren, abweichende Erklärungen anderer Ausleger gar nicht zur Sprache kommen, nur die großen Gegensätze der kirchlichen und der kritischen Auffassung eingehend berücksichtigt werden.

Dagegen sind geschichtliche Untersuchungen die Stärke Hoffmanns. Hiebei kommt ihm sein durch geschichtliche Studien von jeher geübter historischer Sinn zu statten, während er den gewöhnlichen Theologen die Fähigkeit abspricht, eine Erscheinung in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit treu zu erfassen. So betont er an sieben Stellen, wie wichtig es sei, die Leser des Römerbriefs sich richtig vorzustellen. Sein Ergebnis ist (Röm. 14, 1. II 43): „Die Christen in Rom sind ganz und gar nicht geborene Juden (sonst: nur wenige unter ihnen seien es gewesen), sondern einerseits durch rabbinische Einflüsse, andererseits durch die Verkündigung des Messias Jesus berührte sogenannte Heidenchristen, bei welchen die jüdisch denkenden der Zahl nach überwiegen mochten, diejenigen aber, die für die Predigt des Apostels Paulus offen und empfänglich waren, den geistigen Kern bildeten.“

Röm. 13 bringt er in Verbindung mit den Wühlereien der Zelotenpartei. Zu Röm. 10, 14 ff. findet sich ein Exkurs über die Judenapostel. Allzuscharfsichtig erscheint die Vermutung, der Entschluß zur Abfassung des Rundschreibens (Epheserbriefs) sei wahrscheinlich nur etwa einen Tag nach „Beendigung des Kolosserbriefs“ entstanden (II 216). Die Hauptfrage bleibt aber: wie gewinnt Hoffmann einen festen geschichtlichen Boden für die Erforschung der neutestamentlichen Schriften? (Auf alttestamentliche Kritik geht er nemlich nie ein). Hierauf antwortet die längere Einleitung in den Kolosserbrief II 95—187). Wir müssen, da es sich um den Unterbau für dogmatische Anschauungen handelt, die Hauptpunkte herausheben.

Hoffmann entwickelt zuerst mit Klarheit den Begriff des Kanons als der festen kirchlichen Sitte der Gemeinden, gewisse Schriften außer dem Alten Testament im Gottesdienst stehend zu

gebrauchen. Die willkürlichen kritischen Aufstellungen von Strauß und Baur scheitern daran, daß einmal das Zeugnis des Origenes vom Kanon in seiner Bedeutung zurückreiche bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts (II 154). Ferner zeige der Versuch einer geistlichen Ausdeutung bei den Gnostikern, sogar Marcions neuer, verkürzter Kanon, „daß beim Auftreten der Gnostiker circa 125 der Kanon der Homologumena nicht auf ein kirchliches Gesetz, aber ebensowenig auf Privatansicht einzelner, sondern auf einstimmiges Herkommen gestützt bei den Christengemeinden aufrecht stand" (II 118 f.). Dieser kirchliche Brauch setze wieder die Erinnerungen zweier Generationen voraus, führe also bis in die Zeit der Apostel hinauf und mache „allein schon die Hypothesen über den Epheser-Kolosserbrief und das Johannesevangelium unmöglich" (II 156 f.) II 134.

Für eine künftige Geschichte des Kanons, welche Hoffmann noch vermißt, stellt er sodann teils die festen historischen Zeugnisse, teils die unentbehrlichen Conjekturen zusammen, auf welchen dieselbe aufzubauen sei (II 172 ff.). Die Kirche hatte a. 70 mit Jerusalem ihr Centrum und die Mustergemeinde verloren. Rom konnte in die Lücke noch nicht eintreten. Der Römerbrief sollte — das ist Hoffmanns eigene, soviel wir wissen, neue Anschauung — eine Gemeindeorganisation in der Riesenstadt vorbereiten; das sei gemeint mit οικοδομειν 1, 11. und 14, 19. (II 51.) Das Schweigen der Apostelgeschichte lasse darauf schließen, daß dieser Zweck auch durch die spätere persönliche Arbeit des Apostels Paulus nicht erreicht worden sei. Um so verheerender wirkte die Verfolgung unter Nero. Eine neue Sammlung war von 66—70 noch nicht, hernach vollends nicht mehr möglich. Erst nach 100, wird nun vermutet, sei aus Palästina eine starke Einwanderung von „Armen oder Ebjoniten" erfolgt, so daß, als man später sich auf den Namen eines Gründers der Gemeinde besann, Petrus zu dieser Ehre erhoben wurde. Für die Zeit von 70—100 habe Johannes in Ephesus eine „Centralleitung" ausgeübt. „Ohne einen Mann wie Johannes war es gar nicht möglich, in den dreißig Jahren die Gemeinden innerlich zu befestigen gegen die späteren Stürme. Er muß auch schon mit klarem Vorausblick für die Anerkennung, den stehenden Gebrauch und die Sammlung der kanonischen Schriften gewirkt haben.

So erscheint der Grund und Boden biblischer Forschung gesichert. Noch aber ist ein Erfordernis zur richtigen Schriftauslegung zu besprechen (I 5): „Zum wirklichen Verständnis eines Buchs, also auch des Römerbriefes, gehört außer dem grammatisch-historischen Wissen und kritischen Scharfsinn auch die geistige Befähigung, den Geist und die Gesinnung, aus der es geflossen, zu erkennen. Die Anlage dazu hat jeder Mensch. — Durch geistig unbefähigte Erklärer entstehen Mißverständnisse aus Vorurteilen. Die Haupteigenschaft eines Erklärers ist also die vorurteilslose, unbefangene und aufrichtige Auffassung der Worte und Gedanken einer Schrift.“ Noch höher greift die Bemerkung zu Röm. 9, 24. ff. (I 209) über die paulinische Auslegung des alttestamentlichen Wortes und sein Verständnis des Geistes, aus welchem die Propheten redeten. Gerade bei diesem Punkt wird aber die spezifische Eigenart der neutestamentlichen Schriften nicht nach Gebühr gewürdigt und das Bedürfnis einer wachsenden Geistesverwandschaft zum vollen Verständnis derselben. Denn wenn wir fragen: was ist denn der Maßstab, nach welchem zuletzt entschieden werden soll, ob das grammatisch Herausgefundene Wahrheit sei oder nicht? so antwortet Hoffmann unermüdlich: die Vernunft, oder: Gewissen und Vernunft, Verstand und Gewissen. Seine Theologie will durchaus eine rationale sein. Im Namen der Vernunft wird gegen eine Reihe kirchlicher Hauptlehren Protest erhoben, gegen Inspiration, Trinität, Christologie, Präexistenz, stellvertretende Genugthuung, Rechtfertigung, unio mystica, kalvinische Prädestination. In demselben Namen werden auch kritische Ausschreitungen verurteilt. Die Ausdrücke „Unsinn, Unvernunft“ werden nicht eben gespart.

Immerhin versteht Hoffmann unter Vernunft öfters das geistige Werkzeug, die Kraft zur Aufnahme der Wahrheit. „Verstand und Gewissen sind die einzigen Mittel, durch welche der Mensch Wahrheit und Unwahrheit von einander unterscheiden kann (I 110). — „Die menschliche Seele ist vernünftig, d. h. zum Vernehmen allgemeiner Gesetze und Kräfte befähigt. Diese Befähigung äußert sich in der Thätigkeit, welche wir das Denken oder das Selbstbewußtsein (in seiner Richtung auf die geistige Entwicklung Gewissen genannt) zu nennen pflegen“ (I 154). Die

Vernunft ist freilich der Rechts- und „Wahrheitssinn" des Menschen, an welchem sich die Schriftwahrheit bewähren wird (II 214 zu Kol. 2, 8.). Was man sonst paulinische Dialektik nennt, ist ganz besonders nach dem Geschmack Hoffmanns; auf jedes λογιζεσθαι macht er aufmerksam; Röm. 6, 1—10. sei Vers 11 bezeichnet als eine Reihe von Vernunftschlüssen; vgl. die bezeichnenden Stellen I 62 und zu Röm. 6, 3. ff.: „es liegt in der Natur des Menschen, daß er nur durch Schlüsse aus solchen Gründen überzeugt wird, die selbst wieder als wahr erwiesen werden können." Offenbar muß man bei solchem Zurückgehen auf sichere Gründe an Punkte kommen, welche ohne Reflexion und Schluß ohne weiteres als wahr und gewiß einleuchten; in dieser Weise drängt sich (nach I 149 Röm. 8, 18. ff.) z. B. die Eschatologie „dem Denken geförderter Geister mit logischer Notwendigkeit als wahr auf."

Es erhebt sich aber die Frage: ob das Organ zum Vernehmen der Wahrheit hiezu geübt genug ist, ob es nicht verderbt, durch trägen oder bösen Willen gehindert ist. Darauf, hauptsächlich auf sündige Entartung der Vernunft geht Hoffmann viel zu wenig ein. Auch fehlt ein klarer Gewissensbegriff, Verstand und Vernunft sind in unklarer Weise vermengt; es mangelt durchweg die Schärfe der Roos-Beck'schen biblischen Psychologie; daher ist Glaube eigentlich nur Überzeugung durch Vernunftgründe. Nicht die fides, sondern ratio ist οργανον ληπτικον. Darin hat es seinen Grund, daß Hoffmann in einer Reihe von Lehren das angeblich Metaphysische, Mystische, Sakramentale, überweltlich Reale mit Erbitterung verfolgt. Hoffmanns Vernunft vernimmt eben nicht nur, was wahr ist, sondern diktiert auch, was wahr sein soll, will nicht nur receptiv und reproduktiv, sondern schöpferisch wirken. Trotz der guten Absicht vorurteilsloser Prüfung weiß Hoffmann, der die „Voraussetzungslosigkeit" der Kritik verspottet, eben doch kraft seiner Vernunft z. B. im voraus: eine andere Welt als die sichtbare gebe es gar nicht (II 254); der Himmel sei der unbegrenzte Weltraum (I 209); „Herr im Himmel" sei nicht räumlich zu verstehen, als wollte Paulus über die Geographie des Sternenhimmels belehren; die εξουσιαι Kol. 2, 15. seien nicht in einer unbekannten geistigen Sphäre, sondern in den Irrtümern der Menschen zu suchen. Das sind Machtsprüche der

Vernunft nach der negativen Seite hin, während andererseits die Grundidee des Reiches Gottes ohne irgend einen Beweis einfach aus der Religion Israels aufgenommen wird. Hoffmann selbst muß, obschon er aus den Teilen des Briefs erst ein Ganzes der Wahrheit herausstellen will, doch zugeben: „mir stand ein Hilfsmittel zu Gebot, das vielen gefehlt hat, nemlich die Kenntnis der Grundidee der Apostel, an welcher die Theologen der verschiedenen Kirchen und Sekten durch ihren konfessionellen Standpunkt gehindert sind.“ Die ganze Erklärung der zwei genannten Briefe ist eine große Durchführung der als Voraussetzung schon mitgebrachten Grundwahrheit vom Reiche Gottes. Das ist das Anregende und Stählende in seiner Auslegung.

Nicht die Trinität oder Christologie, wie der alten Kirche, nicht die Rechtfertigung, wie in der Reformation ist die beherrschende Hauptlehre des Christentums, sondern die Wahrheit vom Reiche Gottes, das nach dem christlichen Glauben von Ewigkeit her geplant, in der Schöpfung nach den Grundzügen festgestellt, in Israel für die Menschheit vorbereitet, von Christus in seiner Gemeinde verwirklicht ist, durch die Apostel und die Gemeinde „fortgeführt“ wird, das nach der christlichen Hoffnung einst auf Erden zur herrlichen Vollendung kommen soll. Diese Centralwahrheit durchdonnert hier auch die tiefsten und fernsten Thäler christlicher Lehre und Lebensanschauung. „Die Lehre vom Königreich des Messias und die Botschaft von der Verwirklichung dieses Reiches in der Person Jesu, des Gesalbten, ist die wahre Fundamentallehre, das eigentliche Evangelium, zu dem sich die Lehre von der Rechtfertigung nur als Anwendung und Folgerung verhält“ (I 28). „Das Christentum ist nichts anderes als die allerdings bei den Juden altüberlieferte, aber von ihnen mißverstandene und entstellte, von Christus und den Aposteln gereinigte und ins klare gesetzte Lehre vom messianischen Reich“ (I 54); ähnlich zu Röm. 3, 21. ff. 6, 15. ff. (I 126) 9, 24. (I 209). Bezeichnend ist auch die Durchführung des Reichsbegriffs in der Gliederung der beiden Briefe (s. I 242 44. II 91 f.). Röm. 1—11 habe zum Inhalt: die Lehre vom messianischen Reich und von der in demselben giltigen Gerechtigkeit Gottes; 12—16 die Lebensordnung für die Reichsgenossen; ähnlich bei den Unterteilen. Hoffmann

scheint nicht zu bemerken, daß nur Röm. 14, 17., Kol. 4, 11. 1, 13. βασιλεια θεου (υιου) vorkommt. Der Name χριστος ist ihm Beweis genug. Die Frage, warum die Apostel so wenig vom Reich Gottes, soviel von Christus und der Gemeinde reden, kommt nicht zur Behandlung.

Wenn irgendwo, so sehen wir hier: Hoffmann lebt ohnedies schon ganz in diesem Grundbegriff, der ihm durch die von Jugend auf eingeatmete geistige Luft und besonders durch die Vorliebe für Ph. M. Hahns Schriften geläufig geworden ist. Durch die Voranstellung der Wahrheit vom Reich Gottes ist ihm die Möglichkeit gegeben, die Erlösung aufs engste zusammenzuschließen mit der Schöpfung, sowie mit der Offenbarung in Israel. Es wird gleich Röm. 1, 1. ff. mit Nachdruck hervorgehoben: Paulus bekenne sich mit χριστος zum Glauben an das von den Propheten geweissagte messianische Reich im Sinn der Weissagung. Betonung der israelitischen Grundlage des christlichen Glaubens ist etwas Grundwesentliches für Hoffmann. Der Reichsbegriff ist ihm aber zugleich auch der Ausdruck der christlichen Hoffnung, welche von der jetzigen ersten Stufe des Reichs auf die mit der Auferstehung der Christen beginnende zweite Stufe hinausschaut und gekrönt wird durch den Ausblick auf die dritte Stufe der Weltvollendung. Die Hoffnung aber erzeigt sich thätig in der „Sammlung des Volkes Gottes“ und „Fortführung des Werkes Christi“ mit Erfüllung der noch ausstehenden Weissagungen. So oft aber auch vom Reich Gottes die Rede ist, findet doch nur einmal, soviel wir wissen, die βασιλεια των ουρανων Erwähnung und zwar in dem frostigen Ausdruck: das Messiasreich, dessen Schauplatz doch nicht im Himmel, d. h. in dem unbegrenzten Weltraum, sondern auf Erden sein muß (I 209 zu Röm. 9, 24.). Ausgehend von der irdischen Vorbereitung desselben in Israel und der einstigen irdischen Vollendung des Reichs schränkt Hoffmann das Reich Gottes überhaupt auf das Erdgebiet ein. Der Ausdruck „Himmelreich“ wird nirgends erklärt.

Gehört dies zur Abneigung Hoffmanns gegen alles Metaphysische, so gesellt sich dazu eine weitere bedenkliche Folge der Voranstellung des Reichsbegriffs, nemlich die entschiedene Zurückstellung und Depotenzierung der Christologie. Sie ist das zweite

Hauptthema der dogmatischen Ausführungen Hoffmanns und an sie schließen wir die Erörterung weiterer Lehrpunkte an.

Hoffmanns Christologie ist eine schroff anthroprocentrische. Sein Gedankengang ist etwa folgender. Bei Röm. 1, 1. geht er davon aus: da Paulus υιος θεου ohne Erklärung gebrauche, habe er diesen Ausdruck in einem mit der Auffassung Israels übereinstimmenden Sinn (= Mat 26, 63.) verstehen müssen, also mit strenger Wahrung der Einheit Gottes, übereinstimmend mit Mose und den Propheten. Dabei wird aber ganz übersehen, was die Entwicklung der Weissagung von göttlichen Prädikaten des Messias zum Vorschein bringt.

Mit Mat. 1 und Luc. 1 setzt sich Hoffmann in der Weise auseinander, daß Paulus wohl überhaupt diese Überlieferung nicht gekannt habe. „Kannte er sie, so konnte er wohl glauben, daß ein geistig so außerordentlicher Mensch wie Jesus auch physisch auf eine sonst nie vorgekommene Weise, nemlich durch eine Machtwirkung des göttlichen Geistes in Maria ins Dasein gerufen worden sei, ohne ihn darum für Gott selbst zu halten. Dies Wunder wäre nicht viel größer als die Geburt Isaaks.“ Wahrscheinlicher aber ist für Hoffmann, daß Paulus Luc. 1 gar nicht kannte, diesen Umstand für unerheblich hielt; daher sagt er zu Kol. 1, 15. (II 254): „die Verhältnisse seiner Erzeugung und leiblichen Geburt waren bei ihm dieselben, wie bei allen Nachkommen Adams“ trotz seiner Einzigkeit. „Spricht nicht Röm. 1, 3. für die Annahme, daß Paulus Jesum einfach für einen wirklichen Sohn Josephs hielt?“ Er war „ein Mensch, der durch die Kraft des Geistes die ganze Wahrheit, die ganze Erkenntnis des Wesens und der Bestimmung des Menschen in sich trug und für die Geltendmachung und Ausbreitung dieser Wahrheit in den Tod ging“ (I 75).

Von der Auferstehung an kommt ihm zu der Name Sohn Gottes (nach Röm. 1, 4.). Die Tragweite dieses Begriffs wird nach dem zu Grund gelegten israelitischen Maßstab monarchianisch abgeschwächt. „Die Leser mußten dies Wort im israelitischen Sinn verstehen — von einem Menschen aus dem Samen Davids, dem Gott das Königreich Israels und der ganzen Welt bestimmt und gegeben habe und der also vermöge dieser einzigen Stellung als Mensch Gott gegenüber in einem höheren Sinn als irgend

ein anderer (denn Gott ist ja auch der Vater aller Menschen) der Sohn Gottes sei —, aber doch natürlich immer nur in dem Sinne, in welchem überhaupt ein Mensch Gott genannt werden kann." Aber Röm. 9, 5.?

I 186 f.: Hätte Paulus die zweite Person in der Gottheit gemeint und behauptet, „daß Jesus selbst die Gottheit sei" (ist das die Kirchenlehre?), so hätte er damit die Grundlehre, von welcher seine Leser so gut, wie irgend ein Jude, überzeugt waren, nemlich die Einheit Gottes umgestoßen." — „Unmöglich also kann Paulus die Gottheit Jesu in diesem Sinn verstanden haben, sondern nur in dem Sinn, in welchem diese Eigenschaft überhaupt von einem Menschen ausgesagt werden kann." (Ex. 7, 1. Ps. 82, 6.) „Jesus ist seit seiner Auferstehung im Besitz solcher Eigenschaften, die mehr dem Wesen Gottes als der Natur des fleischlichen Menschen entsprechen und da ihn Paulus als den Herrn der Menschen erkennt und weiß, daß von ihm ihr ewiges Leben abhängt, so kann und muß er ihn Gott oder einen Gott nennen, der alle Zeiten der Weltdauer hindurch (endlich?) gepriesen werden soll."

Es ist klar, daß hier aus dogmatischem Vorurteil dem Wortlaut Gewalt angethan wird. Die kirchliche Lehre aber wird um so heftiger bekämpft und — gut rationalistisch — als ein Werk „weltkluger Priester und gewissenloser Despoten" dargestellt (I 88). Die Hauptsache ist für Hoffmann, daß man in Jesu den zweiten Adam erkenne, den, in welchem die Schöpfungsbestimmung des Menschen zur Verwirklichung gekommen sei. Zu diesem Zweck mußte er von Sünde frei sein. Über diesen wichtigen Punkt spricht sich Hoffmann zu Röm. 8, 3. (I 157 ff.) also aus: ἐν ὁμοιώματι sei nicht = sündhaft geboren; sondern „der Messias ist wie jeder Mensch im Moment der Geburt frei von Sünde, aber, weil er im Fleisch ist, der Sünde fähig. Daß er ohne Sünde blieb —, kam teils von einer starken Thätigkeit des Geistes in ihm, teils von einer fördernden Umgebung her, wie bei jeder geistigen Entwicklung im seelischen Menschen eine innere Wirkung des Geistes mit begünstigenden Verhältnissen zusammentreffen muß." — „Christi Gehorsam (s. Röm. 5, 19.) war nicht eine einzelne That, sondern bestand in dem Aufschwung der ganzen Gesinnung

zu der Höhe der dem Willen des Schöpfers entsprechenden Bestimmung des Menschen." Dabei bleibt freilich die Frage übrig: wie konnte, wenn Jesu Leben gleich (nicht nur ähnlich, ομοιωμα) mit dem der Menschen entstanden ist, die Sünde von ihm ferne bleiben? ist dabei ein biblischer Begriff der Sünde vorausgesetzt oder bloß σαρξ als „Mangelhaftigkeit" (zu Röm. 5, 12.) und als „Hemmung des Geistes"? Warum konnten nicht auch andere außer Jesu zu gleichem Heroismus des Geistes sich aufschwingen?

Auffallend ist dabei, daß der bei den Aposteln freilich nicht gebrauchte, der Anschauung Hoffmanns aber treffender entsprechende Ausdruck „Menschensohn' nur II 259 angewendet wird, nemlich zur Bezeichnung der Einzigkeit des Messias; Hoffmann verwertet aber lieber den Namen Gottessohn zur Ableitung der Gotteskindschaft der Christen, s. II 259 f.

Die Krone gotthafter Einzigkeit wird aber dem Sohn vollends geraubt durch die leidenschaftliche Bestreitung seiner realen Präexistenz. Schon im Römerbrief (1, 3. 8, 3. 10, 5. ff.) wird dieselbe nicht anerkannt, sondern ideal umgedeutet. Am ausführlichsten aber wird dieser Punkt bei der großartigen christologischen Stelle Kol. 1, 15. ff. erörtert, in der Erklärung und einem zwanzigseitigen Exkurs. Anstatt persönlich präexistent sei der Messias ideal präexistent als Endzweck der Schöpfung; II 265: „die höchste Bedeutung haben nicht die αρχαι, sondern „der Endzweck der ganzen Schöpfung, nemlich der Mensch seiner Bestimmung nach, also der Messias, als die Verwirklichung des Endzweckes ihrem Anfang nach."

Einen Beweis versucht Hoffmann, seiner Methode treu, einmal mit sprachlichen Gründen: δι αυτου wird gefaßt, als hieße es δι αυτον; wozu dann noch εις αυτον?

Was soll man sich darunter denken: δια bezeichnet „ein instrumentales Verhältnis, wobei man sich einer Person zu einem Zweck bedient, ohne daß sie dabei persönlich gegenwärtig oder thätig zu sein braucht?" Was soll aber z. B. ein Bauherr durch einen thatlosen Werkmeister (Sprüche 8, 30.) ausrichten? — εις αυτον kann unmöglich bloße Erklärung von δι αυτου sein, wie II 264 umdeutet: „durch ihn d. h. nicht als Werkzeug oder wirkende Ursache, sondern als geistig leitendes Prinzip ist alles

geschaffen, — genauer ausgedrückt: auf ihn als das Ziel des ganzen göttlichen Wirkens.“ Das müßte unerbittlich δι αυτον heißen.

Ebenso mißlungen ist die Deutung von προ παντων V. 17 = „er ist an der Spitze von allem“; προ könne sowohl zeitlich als sachlich gebraucht werden. Dies widerlegt glänzend Geß (Christi Person II 278) aus dem neutestamentlichen Gebrauch, wornach προ in siebenunddreißig nichtpaulinischen Stellen meistens, in den elf paulinischen immer im Sinne der Zeit vorkomme.

Besonders zäh wird daran festgehalten: υιος V. 14 sei „offenbar“ Jesus II 259; das wäre eben zu beweisen, sonst ist es reines „Vorurteil“. Hoffmann aber glaubt von seiner Meinung aus die kirchliche Lehre ad absurdum führen zu können: Jesus von Nazaret mußte nach ihr vor Adam von Gott geschaffen oder gezeugt sein, also die Eltern der Maria um zwanzig Jahre früher!! Um aber die zeitliche Deutung von προ παντων zu entkräften, beruft er sich darauf, die Sprache müsse unsinnliche Verhältnisse wie sinnliche ausdrücken.

Wenn man endlich „den befreienden Gedanken von Jesu als Endzweck der Schöpfung“ annehme, so erreiche man damit ein dreifaches: 1) es löse sich die Frage, wie Jesus — könne vor allem gewesen sein, 2) man werde dadurch das Trugbild der Kritik von einem Widerspruch des Kolosserbriefs gegen die Lehre Pauli los; 3) auch die Entstehung der Engellehre jüdischer Irrlehrer werde erklärt und die Nichtigkeit derselben aufgedeckt.

Diese Verheißungen können nicht locken. Was wäre nach einem solchen Pyrrhussieg über die Kritik der ganze Kolosserbrief? nicht viel mehr als ein altes Stück Papier, wenn doch die Kritik ihren Hauptzweck erreicht und die ewige Gottessohnschaft Christi eliminiert hätte. Schwach sind endlich die theologischen Gründe gegen die Präexistenz: es werde dadurch die Zeitvorstellung in Gottes Ewigkeit hineingetragen; wenn Christus Schöpfer sei (wo steht das?), sei kein Dank gegen Gott mehr möglich: das Denken Gottes sei ein reales, somit könne wohl von „göttlicher Realität oder substanzieller Gottheit“ geredet werden (II 201); „der Messias ist von jeher eine göttlich reale Existenz, nicht aber substanzielle Person.“ Es ist klar, daß damit den Schriftausdrücken nicht

Genüge geschieht. Mag der Kirche in Bezug auf Trinität und Christologie auch noch die Aufgabe übrig bleiben, teils die Schranken der Schriftlehre genauer einzuhalten, teils aus ihren Tiefen noch reichlicher zu schöpfen, so hat doch die Kirchenlehre, welche das ewige Fundament des menschlichen Heils wahrt, giftige Ausdrücke wie: „Fabellehre von der fleischlichen Erzeugung des Sohnes, mythologisches Gefasel, 1500jährige Falschmünzerei, Bollwerke der Finsternis" nicht verdient.

Die Früchte einer ungenügenden Lehre von Christi Person treten zu Tage in der vom Werke Christi. Von vorn herein ist bedeutsam, daß zu Römer 8, 1. f. (I 152) Christi Werk für wichtiger erklärt wird als sein persönliches Dasein, da er ja dieses im Tod geopfert habe. Eine Hauptanklage gegen die Kirche ist, daß die Verehrung der Person Christi die Bedeutung des Reiches Gottes zurückgedrängt habe. Christus, gewöhnlich „Messias" genannt, ist ihm der König dieses Reiches, und sofern dasselbe durch Lehre aufgerichtet wird, Lehrer und Prophet. Für ein hohepriesterliches Wirken bleibt eigentlich kein Raum. Wie legt nun Hoffmann die bekannten Stellen vom Tode Christi aus?

Bei Römer 3, 23. ff. (I 74 ff.) nennt er die Bedeutung „Deckel" für ιλαστηριον eine unzweifelhafte, verlangt aber, nicht aus dem Vorbild, sondern aus dem geschichtlichen Hergang des Todes Christi solle der Grund der Wirkung dieses Ereignisses auf die Menschheit, also die Versöhnung erkannt werden. Gerade ein blutiger Tod sollte es nach der göttlichen Vorsehung bei Jesu werden, um das an blutige Opfer gewöhnte jüdische Volk die Erfüllung des in den Tieropfern Angedeuteten erkennen zu lassen. Zur Unvollkommenheit der Opfer gehöre die Stellvertretung; mache man diese zum Wesen des Opfers Christi, so bekomme man eine neue Symbolik, einen Schatten des Schattens. Schon die Propheten verstanden, daß „die Sühnkraft der Opfer nur ein unvollkommener bildlicher Ausdruck davon war, daß im menschlichen Wesen bei allem für die Menschen ihrer Mehrheit nach und für eine gewisse Zeit verderblichen Zurückbleiben doch der Keim der geistigen Entwicklung, die Gottessohnschaft nicht verloren gehen konnte und endlich zu seiner vollen Entwicklung kommen mußte —, wie dies in dem Messias, dem erstgebornen Sohn Gottes unter den Menschen" geschah.

Nun ist klar, warum der sonst so entschieden festgehaltene israelitische Boden auf einmal beim Tode Christi soll verlassen werden; weil eine Stellvertretung nicht genehm ist, und diese ist nicht möglich ohne Gottheit Christi und nicht nötig, wenn es sich nur um Entbindung der latenten Gottessohnschaft der Menschen handelt. Es genügte, daß Jesus, der Geistesmensch, um der Wahrheit willen in den Tod ging. Ähnlich zu 5, 6. ff. (I 95): Christus starb für das Wohl der Menschen in demselben Sinn, wie Leonidas für die Rettung Griechenlands" — als ob dieser sich keiner Stellvertretung bewußt gewesen wäre. *Καταλλαττεσθαι* enthalte nichts von einer Tilgung der Schuld, bezeichne „nur die veränderte Stellung zu Gott, Aufgeben des Widerstrebens, der Feindschaft gegen ihn, d. h. gegen die Bestimmung des Menschen." Zu Kol. 1, 24. (II 212): „Was den Messias in den Tod trieb, war nicht die metaphysische Notwendigkeit der Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes durch ein Sühnopfer, sondern das Streben nach Errichtung der Gemeinde, also einer geistigen Macht, durch welche den Menschen auf Grund der ewigen Wahrheit geholfen werden sollte, und weil er diesen Zweck unbeugsam verfolgte". —, erlitt er den Tod. Dieser ist hienach nichts als das Sterben des Propheten Jesu für seine Lehre und des Königs im Werk der Gemeindegründung, priesterliches Wirken fehlt. Daher ist das Leiden Christi kein vollgiltiges, sondern bedarf (nach Kol. 1, 24.) der Ergänzung und Fortsetzung in den Leiden seiner Diener, welche die Bedeutung einer Gegenleistung erlangen. Die kirchliche Lehre aber wird höhnisch, ja mit frivolem Spott abgethan vgl. I 77. 97: „so kindisch ist diese Vorstellung, daß man sich kaum der Frage enthalten kann, ob denn nicht durch einen von Zeit zu Zeit wiederholten Aderlaß mehr von diesem wunderkräftigen Arzneistoff, wofür man das Blut Christi ausgiebt, produziert worden wäre, oder warum denn Christus, statt über dreißig Jahre zu warten, — — sich nicht lieber gleich anfangs von irgend einem guten Freund abschlachten ließ." Es fehlt eben der biblische Begriff der Sünde, wie der des Zornes Gottes; dieser sei nur „ein Ausfluß der Liebe sofern er der Störung der menschlichen Bestimmung entgegenwirke" (I 97).

Die Auferstehung Christi hat die Bedeutung, daß in der Durchdringung seines ganzen Wesens mit Geist das Ziel seiner

Bestimmung erreicht wird, wornach er nun Sohn Gottes ist. Dem entspricht die Vollendung der Glaubigen von ihrer Auferstehung an; dann wird er „primus inter pares“ (zu Röm. 8, 28. f. I 179 f).

Von einem persönlichen Eingreifen in der Parusie ist merkwürdigerweise nirgends die Rede: Christi Werk geht in der Entwicklung und Vollendung der Gemeinde auf.

Neben der Lehre vom Reich Gottes und vom Messias tritt die vom Heilsleben des Einzelnen sehr zurück. Wir heben noch einige bezeichnende Aussprüche über den Sünden- und Gnadenstand hervor.

Das Hindernis für die Teilnahme des Einzelnen am messianischen Heil ist die Sünde. Ihr Wesen wird wohl auch gefaßt als Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung, hauptsächlich aber als „Mangelhaftigkeit“ und Schwäche der Erkenntnis; sogar Pharaos Verstockung rühre von beschränkter Erkenntnis her. Von Erbsünde will Hoffmann nichts wissen; nach I 105 (zu Römer 5, 13. ff.) war „Adam nicht sündhaft geschaffen, sondern in einem nicht geistig entwickelten, vielmehr fleischlichen Zustand, und dieser Zustand, nicht aber eine sündliche Begierde mußte sich fortpflanzen“ (1 Kor. 15, 47. f.). Demnach wäre der Mensch schon ursprünglich σαρξ; um so mehr begreift sich die mit der kirchlichen übereinstimmende Erklärung von Röm. 7, wo aus V. 24 gefolgert wird, daß das Ende der Sünde mit dem Tode des Leibes eintrete, als wäre σαρξ = σωμα. Aus der Sünde befreit nicht jüdische Gesetzesgerechtigkeit, sondern der Glaube als Erkenntnis Jesu und Gehorsam sowie Vertrauen (II 9) macht gerecht. Die Rechtfertigung ist Gerechtmachung oder Neuschaffung, der Eintritt ins messianische Reich, welcher eine Vergebung aller Sünden in sich schließt. Die justitia forensis wird als Spitzfindigkeit bezeichnet (zu Röm. 3, 25.); denn „ein solcher Richter, der den Ungerechten gerecht spricht, ist ein Fälscher des Rechts und der Wahrheit wie der, welcher den Gerechten verurteilt. Diese Erfindung des theologischen Aberwitzes ist also eigentlich eine Gotteslästerung, oder, da sie auf Unverstand beruht, ein logischer Unsinn.“

Eigentümlich ist die Stellung zur Taufe (I 115 ff.): unter Verhöhnung einer mystischen Fassung derselben, wornach die Ge-

tauften eigentlich „mausetot" wären, wird ihr historisches Wesen gefaßt als wirklicher Eintritt in das Wesen Christi und seines Todes durch Erklärung der Bereitschaft, für sein Reich zu sterben. Da diese Notwendigkeit jetzt gewöhnlich wegfalle, sei die Taufe etwas ganz anderes, und „jeder müsse sich die Frage, wie das Verlorene zu ersetzen sei, selbst beantworten, so gut er könne!"

Besonders bezeichnend ist die Auslegung von Röm. 8, 1. und Kol. 1, 27. Aufs Bestimmteste wird dort geleugnet, daß eine persönliche Gemeinschaft mit Christus möglich sei, seit er nicht mehr auf Erden lebe, so wenig als „mit dem Kaiser von China".

Εν χριστω sei nur möglich im Verhältnis des Schülers zum Lehrer. „Denn in dieser Lehre lebt er selbst fort, aber nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist." Die andere Einseitigkeit christlichen Lebens nach der Willensseite hin, der Praktizismus Hoffmanns ist zu Kol. 1, 27. ausgeprägt. χριστος εν υμιν (II 213) bedeutet: Die Erkenntnis der Weiterentwicklung der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts bis zu ihrer Vollendung ist der Messias in den Seinigen, die Hoffnung der Herrlichkeit, d. h. diese Hoffnung macht diejenigen, welche sie in sich tragen, fähig zu einem dem Messias und seinem Wirken gleichen Wirken auf die Menschheit. (!)

„Mit Christus in uns ist gemeint der mächtige Antrieb und Wille des Geistes, der den einzelnen veranlaßt, ja nötigt, in der Fortführung des Werkes des Messias an der Menschheit denselben Kampf, wie er zu kämpfen."

Hier ist der Punkt, wo wir die praktischen Unternehmungen Hoffmanns, gerichtet auf Sammlung des Volkes Gottes und Aufrichtung des Tempels, aus seinen dogmatischen Anschauungen hervorgehen sehen. Wir haben auf jene nicht weiter einzugehen, schließen daher unsere Erörterung mit dem Bedauern, daß dem Anlauf Hoffmanns zu erneuter Schriftforschung kein befriedigender Erfolg zu Teil werden konnte, da er zu einseitig als Verstandesmensch vorging und in seine verkehrten praktischen Unternehmungen zu eigensinnig verrannt war. Es ist ein wehmütiger Anblick, einen reichbegabten Mann, der als Schüler des für biblische Grundbegriffe feinfühligen Ph. M. Hahn eingesetzt hatte, schließlich bis in die Nähe des Rationalismus herabsinken zu sehen. Was bei

Hahn gleichsam als zweites Lebenscentrum nebenhergeht, der mathematische Verstand und die praktische Ausübung der Mechanik, das greift hier in die theologische Grundanschauung und Wirksamkeit ein teils als Intellektualismus, der nur das Rationale als real anerkennt, teils als Praktizismus, der das Rationale real machen will. Darüber schwindet die Demut des Glaubens und die sich bescheidende Geduld der Hoffnung, wie denn auch die christliche Eschatologie von lauter Reichsgottesarbeit verschlungen zu sein scheint; am meisten aber ist zu vermissen die Liebe. Um so rücksichtsloser entwickeln sich aus dem einseitigen Reichs- und Gemeindebegriff, wie aus dem Wahn einer Fortführung des Werkes Christi bei starker Verkürzung der Christologie die darin liegenden Keime und Triebkräfte zu Hoffmanns praktischen Verirrungen.

Der hermesische Streit.

Von Pfarrer **Lamparter** in Dettingen (Hohenzollern).

Am 16. Juni 1886 starb im Alter von 90 Jahren in Breslau ein Mann, dessen einstige Bedeutung und hervorragende Stellung in dem schweren Kampf der deutschen katholischen Theologie gegen Romanismus und Neujesuitismus wohl nur den wenigsten unserer Zeitgenossen bekannt sein wird. Es war der Geheime Regierungsrat Professor Dr. Elvenich, einst Senior der philosophischen Fakultät an der Universität Breslau. Er ist gestorben, wohl im Konflikt mit der Kirche, in der er geboren, aber im Frieden mit seinem Gewissen und seinem Gott. Die Verdammung der Schriften seines hochverehrten Lehrers Hermes hatte ihn einst genötigt, mit Rom zu brechen. Wer Rom kennen lernen will, darf nicht bloß darauf achten, wie es zu allen Zeiten andern Kirchen gegenüber sich verhalten hat mit seinen Ketzerverfolgungen und Bannflüchen, der muß auch erforschen, wie diese Kirche im gegebenen Fall gegen ihre eigenen Glieder handelte, wie sie oft einer Mutter glich, die gegen ihre eigenen treusten Söhne wütet und sie von sich stößt. Einen der schlagendsten

Belege dafür möchten wir aus der Geschichte des Hermesianismus beibringen im besondern aus der Thätigkeit und Stellung Elvenichs in derselben. Der Zusammenhang aber erfordert, daß wir einen kurzen Blick werfen auf die Person und Lehre von Hermes.

Hermes, vom Jahr 1807—1820 Professor der Dogmatik an der Akademie zu Münster, von 1820—31 (seinem Todesjahr) zu Bonn, gehört zu den katholischen Lehrern, die in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts einen ungemein segensreichen Einfluß auf die katholische Geistlichkeit ausgeübt, eine große Zahl begeisterter und treu ergebener Schüler um sich gesammelt und die Achtung und Verehrung aller Wohlgesinnten nicht bloß in der katholischen, sondern auch in der evangelischen Kirche Deutschlands sich errungen haben. Weniger durch seine schriftstellerischen Leistungen denn durch seine Trefflichkeit als Lehrer und durch das echt Christliche in seinem Charakter und ganzen Wesen hat er solche Anziehungskraft und solchen Einfluß ausgeübt. Aber auch die Prinzipien seines theologischen Systems waren solche, daß sie die theologische Jugend des katholischen Deutschland anziehen und um ihn sammeln mußten. Das System von Hermes ist aus dem Drang hervorgegangen, einen stringenten Beweis auf philosophischem Wege zu gewinnen und gegenüber der Kritik der damaligen Philosophie als der Feindin des Glaubens wie gegenüber jedem Zweifel die angenommene und geglaubte Lehre zu rechtfertigen. Hermes erzählt von sich selbst in der Einleitung zu seiner christkatholischen Theologie, wie in ihm Zweifel an aller Wahrheit entstanden seien; da sei er, traurig aber nicht verzweifelnd, sondern entschlossen nicht zu ruhen, bis er eine beruhigende Antwort gefunden, in sich selbst zurückgekehrt und habe angefangen zu studieren. Dabei ging er von dem Vorsatz aus: „alles, was ich wußte, nur insofern als mein Wissen gelten zu lassen, als ich es von nun an selbst finden würde, nichts als wirklich und wahr oder nicht wirklich anzunehmen, so lange ich noch zweifeln könnte, und die Phantasie ganz auszuschließen." Mit Anstrengung all seiner geistigen Kräfte suchte Hermes, indem er auf die Grundprinzipien der natürlichen Wahrheit zurückging, zu beweisen, der, welcher den rechten Gebrauch von der Vernunft mache, dürfe nicht beim Naturalismus stehen bleiben, sondern müsse einen Super-

naturalismus glauben, dürfe nicht bei der Philosophie stehen bleiben, sondern müsse die auf übernatürliche Weise von Gott überlieferte und über der Philosophie stehende Lehre glauben und dürfe bei der Auslegung und dem Verständnis derselben nicht allzu sehr auf das eigene Urteil bauen, sondern müsse der Kirche folgen als der sichersten und unfehlbaren Führerin. Das Resultat seines Suchens drückt Hermes in folgenden Worten aus: „Und so bin ich nun zu der Überzeugung — Dank sei es meinem Gott und Schöpfer, den ich gefunden habe — gelangt, die ich so sehr wünschte und suchte, ich bin gewiß geworden, daß ein Gott sei, ich bin gewiß geworden, daß ich ewig sein und leben werde, ich bin gewiß geworden, daß das Christentum geistliche Offenbaruug und daß der Katholizismus das wahre Christentum ist.“ Wie Hermes zu dieser Gewißheit gelangt ist und ob der von ihm eingeschlagene Weg vor unserem Urteil bestehen kann, darauf wollen wir nicht eingehen. Die Hauptsache aber ist, daß Hermes und hunderte seiner Schüler auf dem von ihnen eingeschlagenen Wege zur festen Überzeugung von der Wahrheit ihres katholischen Glaubens gekommen sind. Daß die Aussicht, auf dem Wege des reinen Denkens zur sichern über allen Zweifel erhabenen Glaubensgewißheit zu gelangen, die Gemüter der jungen katholischen Theologen vor allem in den Ländern, die in enger Berührung mit protestantischer Wissenschaft standen, anziehen mußte, läßt sich denken. Hengstenberg schreibt darüber in der Evangel. Kirchenzeitung 1836: „Der Enthusiasmus der Hunderte, die Hermes hörten, kannte keine Grenzen. Um ihn zu erklären, muß man sein Verhältnis zu dem Kreise ins Auge fassen, in dem er auftrat. Ein Dozent der katholischen Theologie, welcher sich anheischig machte, die Lehre seiner Kirche mit zwingender Gewalt als die allein vernunftgemäße zu demonstriren, sie als das Ziel zu erweisen, dem die ganze neuere Philosophie entgegengehe, an dem sie nur durch Willkür vorbeikommen könne, welcher versprach, nirgends auf den Glauben zu rekurrieren, sondern sich immer auf dem natürlichen Gebiet auf gleichem Terrain mit dem Gegner zu halten, bis er diesen genötigt, die Waffen zu strecken, mußte unter denjenigen, welche von allen Seiten durch die Behauptung geängstigt wurden, daß ihr Glaube ein veralteter durch,

die neue Zeitentwicklung vollkommen beseitigter sei, große Aufmerksamkeit erwecken."

Wir können uns auch nicht versagen, hier noch einen Brief von Hermes anzufügen zum Beweis, in welch freundschaftlichem und seelsorgerlich beratendem Verkehr Hermes mit seinen Schülern auch nach deren Fortgang von der Universität blieb. Der Brief lautet: „Sie sagen mir in beiden Briefen vieles über den Beifall Ihrer Gemeinde, den Sie hätten; dieses freut mich sehr; aber eben hier muß ich Sie warnen. Es ist sehr oft der Fall, daß wir uns durch diesen Beifall einschläfern lassen; hüten Sie sich davor! Fragen Sie sich da allemal selbst: verdiene ich auch diesen Beifall? Unser eigenes Gewissen ist der einzige rechte Richter über uns. Wenn dieses uns anklagt, so ist aller Beifall der Menschen eitel; und wenn wir seinen Beifall haben, so ist auch das Urteil der Welt wenig zu achten. Ich hoffe, daß Sie den Beifall dieses innern unbestechlichen Richters haben werden. Doch über Eins haben Sie nach Ihrer eigenen Aussage ihn nicht: Sie selbst klagen über den bösen Feind der Gemächlichkeit — doch gut, daß Sie wenigstens darüber klagen! Erwägen Sie wohl die unläugbare Wahrheit: der Müßiggang ist aller Laster Anfang! Aber ist es auch möglich, daß ein Pfarrer, der selbst ein Amt versieht, müßig gehe? Sehr wohl! Man geht oft müßig und versieht dabei viele und schwere Geschäfte — freilich nicht, wie man sollte, aber doch zur Zufriedenheit der Menschen. Beten und Studieren für sich und für alle Ihre Pfarrkinder ohne Unterlaß, das ist Ihr großer und heiliger Beruf. Daß Sie sich hindurch arbeiten durch alles, was in dem Umfange der Theologie und der darauf einschlagenden Philosophie Dunkles und Schweres ist, das ist Ihre Pflicht; dann erst werden Sie die Sprache der Überzeugung reden zu jedem, für dessen ewiges Heil Sie verantwortlich sind. Aber, mein Freund! Die Mühe, welche ein solches Studieren bringt, trug niemals Einer, wenn nicht Gott mit Seiner Kraft ihn stärkte und ihn alles das verachten lehrte, womit die Menschen so gewöhnlich ihre Zeit vergeuden: Darum beten Sie unaufhörlich zu Gott um Seine Gnade, damit Er Sie erheben wolle über alles, was dem sinnlichen Menschen gefällt. So erst

werden Sie ein Pfarrer, d. i. ein Führer für viele zur ewigen Glückseligkeit.

Münster, 13. November 1816. Hermes.

Das sind schöne Worte, die heute noch in jedem Geistlichen ernste und fruchtbare Gedanken erwecken können über das, was seines Amtes ist.

Ist nun aber Hermes dem katholischen Dogma treu geblieben? Zu seinen Lebzeiten wurde die Rechtgläubigkeit seiner Lehre nicht beanstandet und es konnte in der That hernach nach der Verdammung in keinem Punkte den Hermesianern Abweichung von der kirchlichen Lehre nachgewiesen werden. Die Sätze von Hermes über die Vernunft sind es vor allem gewesen, die ihm den Vorwurf des Rationalismus zugezogen haben. Aber Hermes hat darüber nichts anderes gelehrt, als die meisten Scholastiker und berühmtesten katholischen Kirchenlehrer gelehrt haben. Die Vernunft ist wohl verdunkelt und geschwächt durch die Erbsünde, doch kann sie aus den ihr angebornen Gesetzen einige Wahrheiten mit Sicherheit finden. Aber die Geschichte muß der Vernunft zu Hilfe kommen, und wenn sie nun die Thaten Christi, die Kraft und Natur seiner Lehre, sein Leben und Vorbild betrachtet, so kommt sie nicht durch sich selbst, sondern durch die Geschichte Christi, also argumenta extrinsecus oblata dazu, zu glauben, daß Jesus der Bote Gottes sei. Jesus hat aber auch die Kirche und das Lehramt gegründet, um den Glauben rein zu erhalten. Das Ansehen dieses Lehramts in den Heilsdingen ist also kein menschliches, sondern göttliches. Darum ist die Vernunft ohne Einschränkung der Offenbarung und der Auktorität der Kirche unterworfen. Auf diesen Grundlagen kann ganz gewiß eine korrekt katholische Dogmatik aufgebaut werden und Hermes hat nichts anderes gethan. Und keiner seiner Schüler, so konnte Elvenich versichern, ist mit Wissen und Willen auch nur einen Nagel breit von der Lehre abgewichen, welche die heilige Mutter Kirche aufstellt, keiner hat sich getraut, einige Lehren, so sehr sie das Denken übersteigen, zu ändern oder in anderem Sinne zu verstehen als die Kirche sie versteht. — Wie kam dann aber Rom dazu, das System des Hermes zu verdammen und hunderten von Schülern desselben, die doch die treuesten Diener der Kirche waren, ihren Glauben und ihre Überzeugung zu rauben?

Die Antwort lautet: Hermes war kein Lehrer und Professor nach Roms Geschmack und die aus der Schule von Hermes hervorgegangenen Geistlichen entsprachen nicht dem Ideal Roms. Dem Lehrgehalt der Dogmatik von Hermes konnte keine Heterodoxie nachgewiesen werden, die Angriffe richteten sich vorzüglich auf die Methode. Diese erschien wohl in Rom zu wissenschaftlich und frei; Rom fürchtete, seine Söhne, wenn diese einmal den Hauch der freien Wissenschaft empfunden haben, nicht wieder zurückführen zu können in die Fesseln, in welche man die Geister geschlagen und noch mehr zu schlagen gedachte. Noch zu seinen Lebzeiten wurden Hermes zwei Neujesuiten als Lehrer der Dogmatik zur Seite gesetzt. Einer von ihnen, Klee, erklärte offen, als er nach Bonn kam, er sei gekommen, um Hermes entgegenzuwirken. Und er hat sich auch gleich nach seiner Ankunft auf eine einem gebildeten Menschen wenig geziemende Weise Hermes gegenüber benommen, so daß sein Verhalten allgemeinen Unwillen hervorrief. Der andere war Windischmann. Auch er machte es sich sofort zur Aufgabe, gegen Hermes zn intriguiren, um womöglich seine Stellung zu untergraben. Als einmal ein Schüler bei Hermes seinen Unwillen über dieses Treiben aussprach, sagte dieser: „Ich bitte, störe diesen Mann nicht, laß ihn gegen mich toben so viel er will, wenn er sich zu allen Systemen der Philosophie der Reihe nach bekannt hat (Windischmann hatte, was seine philosophische Laufbahn anbelangte, eine sehr abwechslungsvolle Vergangenheit hinter sich), wird er zuletzt vielleicht in dem meinen seine Zuflucht suchen.“ Die Feindschaft Windischmanns gegen Hermes rührte nicht bloß vom Eifer für seine eigene Überzeugung her, sondern es ist hier auch ein starker Grad von Professorenneid und Professoreneifersucht mituntergelaufen. Nicht bloß die theologischen, sondern auch die philosophischen Vorlesungen von Hermes wurden von einer ungemeinen Zahl von Zuhörern besucht; ebenso sammelten einige Schüler des Hermes, die als Lehrer der Philosophie in Bonn sich niedergelassen hatten, eine stattliche Zahl von Zuhörern um sich. Dagegen bezeigten nur wenige Lust, die Vorlesungen Windischmanns zu besuchen. **Hinc illae lacrymae!**

Eben dieser Mann wurde von Rom nach dem Tode von Hermes zu einem Gutachten über dessen System aufgefordert.

In dem Briefe des päpstlichen Nuntius an Windischmann, geschrieben München, den 22. Januar 1834, lesen wir, daß der heilige Stuhl mit besonderem Vertrauen an ihn um ein solches Gutachten sich wende als einen Mann von vorzüglich menschenfreundlicher Gesinnung, der dazu besonderen Fleiß auf die Erforschung der hermesischen Prinzipien verwendet habe, in Rom werde man sein Gutachten in Empfang nehmen als ein ausgezeichnetes Denkmal seines Fleißes und brennenden Eifers in der Verteidigung der Religion und der Bekämpfung derer, welche direkt oder indirekt derselben nachstellen. Damit war angedeutet, was für ein Gutachten in Rom erwartet werde. Das Gutachten sollte aber nicht bloß über die Lehre, sondern auch über den Charakter von Hermes und seine Denkart und Gesinnung gegen die katholische Religion Aufklärung verschaffen. Es war also von Anfang an darauf abgesehen, Hermes auch moralisch zu richten und zu verdammen. — Wie ist dieses Gutachten ausgefallen? Elvenich sagt darüber: „Es ist voll von den zügellosesten Kraftausdrücken zur Bezeichnung des schlechten Geistes, der in Hermes und dessen Schule hervorgetreten sein soll." Da heißt es: „Das winzige menschliche Wissen schreitet in der philosophischen Einleitung und in der ganzen Lehrmethode des Hermes mit so gespreiztem Hochmut (tanto hiatu et fastu) einher, daß behauptet wird, nach ihm allein müßten nicht nur die menschlichen, sondern auch die göttlichen Dinge gemessen, und der fromme und demütige Glaube durch dasselbe hervorgebracht werden." . . . . . . „Hermes schmückt die stolze Vernunft allein mit Lobeserhebungen, sie erhebt er mehr noch als die Pelagianer . . . . . . ihm ist die Vernunft alles und über alles und mit fanatischer Wut kämpft er gegen alle an, die sich auf diesem Prokrustesbette (!) nicht ausstrecken oder verstümmeln lassen wollen. Eine solche Vernunftanbeterei ist bis dahin unerhört." Es ist einleuchtend, welche Fälschung mit der Lehre von Hermes Windischmann sich erlaubt, wenn er behauptete, daß für diesen die Vernunft das einzige Erkenntnisprinzip sei. Überhaupt war keiner auch nicht der harmloseste und einleuchtendste Satz in Hermes' Schriften sicher, daß er nicht von Windischmann mißdeutet uud verdreht wurde, und es läßt sich kaum ein Gutachten über eine Lehre oder einen Lehrer denken, das so voll

von Fälschungen und Entstellungen wäre, aus dem in allen seinen Teilen so sehr die persönliche Gehässigkeit herauszufühlen wäre, als dieses. In Rom wurde die Sache dem Jesuiten Perrone übergeben. Perrone verstand kein Deutsch. Er kannte das System des Hermes nur aus Bruchstücken von Übersetzungen, welche ihm seine deutschen Mitarbeiter zustellten. Nicht bloß daß diese Uebersetzungen aus dem Zusammenhang herausgerissen ganz falsch verstanden wurden, sondern sie waren oft gerade verfälscht. So wenig wahre Kenntnis, so viel Verwirrung in betreff der wirklichen Lehre des Hermes war bei diesem Manne zu finden, daß er mehrmals in seinen Verdammungsschriften gegen die Hermesianer in Wahrheit ihre Lehre eifrig verteidigte. Über eine seiner späteren Schriften fällt ein Zeitgenosse folgendes Urteil: **Tota haec in novo opusculo excogitata accusatio Hermesii nihil est praeterquam novum quoddam et perpetuum mendacium a Perronio Romano ante omnium oculos impudentissime confictum.**

Mit der Veröffentlichung des so vorbereiteten Verdammungsbreves wurde gewartet bis zum Tode Spiegels, des Erzbischofs von Köln, des Gönners von Hermes; es trägt das Datum vom 26. Sept. 1835. Hermes und seinen Schülern wurden darin die schnödesten Vorwürfe gemacht. Die Hermesianer werden als solche bezeichnet, die aus Neuerungssucht und Leidenschaft, immer zu lernen, ohne je zur Erkenntnis der Wahrheit zu kommen, als Lehrer des Irrtums auftreten, weil sie nicht Schüler der Wahrheit gewesen seien. Sie vergiften mit fremden nicht zu billigenden Lehren die heiligen Wissenschaften und tragen kein Bedenken, das öffentliche Lehramt zu entweihen. Hermes habe von der königlichen Straße, welche die gesammte Überlieferung und die heiligen Väter in Darlegung der Glaubenswahrheiten gebahnt haben, kühn ablenkend, ja sie verachtend und verurteilend den Weg zum Irrtum jeder Art bereitet durch die Lehre vom positiven Zweifel als der Grundlage aller theologischen Untersuchung und durch die Aufstellung des Prinzips, daß die Vernunft die einzige Norm und das einzige Mittel sei, durch welches der Mensch die Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheit erlange. Dann wird noch eine Reihe von Dogmen aufgeführt, in welchen Hermes falsch gelehrt habe.

Warum konnte, wenn dem so war, Hermes Jahre lang diese glaubenstürzenden Lehren verkündigen, warum wurden sie nach seinem Tode noch mehrere Jahre ruhig geduldet, was ist von den Bischöfen zu halten, unter deren Augen Hermes und seine Schüler wirkten, deren Amt es doch war, über dem Glauben zu wachen, und von denen mehrere bezeugten, daß sie auf die in ihrer Diözese angestellten Schüler von Hermes, was Glauben und Lebenswandel anbelange, sich ganz verlassen dürfen?

Wie ein Blitzschlag traf die Hermesianer das Breve und die Folge desselben war ein wahres Treibjagen auf sie. Mit unglaublicher Gehässigkeit und Verleumdungssucht wurden sie verfolgt. Elvenich sagt darüber, sie seien mit Schmähungen überhäuft worden, wie sie kaum auf der Straße und in Wirtshäusern gehört werden. In den Studierenden wurde das Mißtrauen gegen ihre Lehrer wachgerufen, die Gemeinden wurden aufgehetzt gegen die Geistlichen. Gewissensangst und Unruhe bemächtigte sich der Gemüter. Die Führer der Hermesischen Schule wurden nicht müde, zu ermahnen, die Geduld nicht zu verlieren, das Feuer nicht noch mehr anzufachen und das Beste vom Wohlwollen des heiligen Vaters zu erwarten. Sie hofften, wenn sie dem Papste versicherten und bewiesen, daß sie die verdammten Lehren auch verdammen, daß diese aber gar nicht die des Hermes seien, dann müsse der Papst von ihrer Rechtgläubigkeit überzeugt werden und irgend eine Kundgebung zu ihren Gunsten erlassen. Zu diesem Zweck übersandte Elvenich eine von ihm verfaßte Verteidigungsschrift Acta Hermesiana dem Kardinal de Grepario. Sie enthält eine Darlegung der rechtgläubigen Lehren des Hermes. Die Antwort des Kardinals lautete wenig Vertrauen erweckend, es sei nur das Eine zu wünschen, daß alle aus der Wahrheit (scil. päpstliche Lehrauktorität) zur gleichen Erkenntnis kommen, daß alle sich belehren lassen und dem in dieser Sache erlassenen apostolischen Briefe sich aufrichtig unterwerfen. Er giebt Elvenich den Rat, er möge von der Treue und Verehrung, die er dem apostolischen Stuhl in seinen Worten so sehr versichere, zur Umstimmung und Bekehrung in seinen Ansichten und Bemühungen sich bewegen lassen. Elvenich erwidert, auch sein Wunsch sei, daß alle mit ganzem Herzen die Wahrheit sich aneignen und festhalten möchten, die Jesus Christus

vom Himmel gebracht hat und die er in seiner Kirche rein und unverfälscht bis zum Ende der Welt erhalten wissen wollte. Wenn es sich im Streit um nichts anderes handle als um dies, so wollen sich die Hermesianer gerne unterwerfen. Hier zeigt sich aber schon der unversöhnliche Gegensatz zwischen den beiden Parteien. Hermes und seine Schüler erklären die Kirche für die treue und untrügliche Wächterin über der göttlichen Lehre aber unter der Voraussetzung und dem Vorbehalt, daß sie festhält an dem von Jesu Christo gebrachten Evangelium. Dem römischen Kardinal ist der Papst der geistliche Machthaber, dem einfach zu gehorchen ist, dessen Entscheidung Glaube und Gewissen und Überzeugung zum Opfer gebracht werden muß. Elvenich versichert aber, sie seien bereit, auf jeden Vorschlag einzugehen, um den h. Vater von ihrer Rechtgläubigkeit zu überzeugen, denn wohlerzogener Kinder größter Schmerz sei das Mißfallen ihres Vaters und ihr größter Wunsch, dessen Liebe, Huld und Vertrauen wieder zu gewinnen. Die Hermesianer wollten keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß sie in Rom Gerechtigkeit, Gehör und eine unparteiische Untersuchung finden werden. Aber war das je zu hoffen, daß Rom wieder einen Schritt zurückweichen werde auf der Bahn, auf die es den Lauf der Dinge selbst gelenkt hatte? Wie die Kurie die Sache ansah, ist noch deutlicher ausgesprochen in einem damals von einem römischen Theologen herausgegebenen Gutachten über den Stand der Sache. Darin wird den Hermesianern folgendes ans Herz gelegt: wenn der h. Vater einer Anzahl Theologen die Prüfung der Schriften des Hermes aufgetragen und auf Grund ihres Urteils die Lehre desselben verdammt hat, so ist der Papst davon ausgegangen, daß jene Prüfung eine getreue und gewissenhafte gewesen ist. Wenn die Hermesianer das Gegenteil behaupten, so ist das ein ganz ungebührlicher Verdacht, d. h. der Papst kann, ohne daß er ein Buch von Hermes in die Hand genommen hat, eine von seinen Theologen angestellte Prüfung der hermesischen Lehre für richtig oder unrichtig erklären, er kann besser entscheiden, welches die Lehre von Hermes sei als dessen Schüler, die zu seinen Füßen gesessen, seine Werke studiert und sich innerlich angeeignet haben. Weiter erklärt der römische Theologe, es handle sich im Grunde einfach darum, ob der Papst bei der Verdammung ex

apostolicae sedis plenitudine gesprochen habe, in diesem Fall sei sein Urteil in Glaubenssachen von menschlichen Werkzeugen gar nicht abhängig (er hätte dann also jene Prüfungskommission gar nicht gebraucht). Hier ist schon eine rein magisch gefaßte Unfehlbarkeitslehre ausgesprochen, nur wird noch nicht Ernst damit gemacht, Rom hielt noch nicht die Zeit für gekommen, um den Hermesianern alle Hoffnung zu rauben. In dem römischen Gutachten wurde Elvenich zugestanden (was später wieder geleugnet wurde), daß das in den Acta Hermesiana Gelehrte in jedem Teil übereinstimme mit der katholischen Lehre; nur sei zu beweisen, daß das auch in Wahrheit die Lehre des Hermes sei. Dazu sei ein doppelter Weg möglich. Der eine sei, daß die Werke von Hermes sämtlich ins Lateinische übersetzt werden von den Hermesianern; nur können dann die Gegner wieder sagen, die Übersetzung sei falsch, darüber müßten dann eben die Grammatiker eine Entscheidung treffen. Der andere Weg sei, daß die Hermesianer die Hauptstellen, welche die römischen Theologen excerpiert und übersetzt haben, auch übersetzen und daraus erweisen, daß darin nichts gegen den Glauben gelehrt sei. Dann müßten beide Übersetzungen verglichen werden; die Entscheidung, welches die richtige sei, komme wieder Grammatikern zu. Diese beiden Vorschläge sind gewiß nichts anderes als der reinste Hohn auf deutschen Fleiß und deutsche Gelehrsamkeit, als ob auf diesem Weg je eine bessere Entscheidung zu erhoffen gewesen wäre.

Inzwischen war die Lage der Hermesianer in Deutschland immer unerträglicher geworden, sie mußten etwas thun. So machten sich die beiden Professoren, Braun und Elvenich, nach Rom auf, um dort ihre Sache zu führen. Am 26. Mai 1837 kamen sie in Rom an. Sie machten zuerst ihre Besuche bei Kardinälen und Kirchenfürsten und wurden überall mit ausgezeichneter Höflichkeit und Freundlichkeit aufgenommen. Sie erfuhren dabei, daß Seine Heiligkeit dem General der Gesellschaft Jesu den Auftrag gegeben habe, über eine neue Übersetzung mit ihnen zu verhandeln, die, wenn nichts dem Glauben Widersprechendes darin sich finde, veröffentlicht werden dürfe, auch werde der Papst sie bald empfangen. Das schienen günstige Aussichten. Die beiden mögen sich in dieser ersten Zeit in Rom wie geborgen gefühlt haben vor

all den Schmähungen, die in Deutschland über sie ergangen waren. Am 14. Juni wurden sie vom Papst empfangen. Sie waren hocherfreut über diese Gnade und von Dank dafür erfüllt. In ihren Hoffnungen wurden sie bestärkt durch die Freundlichkeit und Herablassung, mit der ihnen der Nachfolger Petri begegnete. Zuerst kam das Gespräch auf die verschiedenen Wege, das Dasein Gottes zu beweisen, den apriorischen und aposteriorischen. Der Papst fragte, welchen Weg Hermes eingeschlagen habe, sie antworteten: den letzteren. Er erging sich dann darüber, warum man denen nicht beistimmen dürfe, welche das Wesen Gottes auf apriorischem Wege beweisen wollen. Elvenich übergab ihm dann die Acta Hermesiana. Er erwiderte: legi, examinavi, perpendi. Die Unkenntnis über die hermesische Lehre aber, welche der Papst im Laufe des Gesprächs an den Tag legte, läßt gerechten Zweifel an der Wahrheit dieser Worte aufkommen. Weiter erklärte der Papst, in die Reinheit des Charakters von Hermes und in die Rechtgläubigkeit der Personen (orthodoxia personarum) setze er keinen Zweifel, nur habe Hermes in seinen Büchern nicht die vorgeschriebenen Termini gebraucht, was doch bei der Theologie notwendig sei. Darnach will Rom nicht bloß das Materielle, sondern auch das Formelle an der Dogmatik vorschreiben; dann ist natürlich von einer theologischen Wissenschaft zweimal nicht mehr die Rede, dann gilt es nur noch, Roms Lehrbücher und Lehrformeln auswendig zu lernen. Das Gespräch kam weiter auf das Verhältnis von fides und ratio. Da erinnerte der Papst an die von ihm aufgestellte These: ratio nos ducit ad revelationem, quo facto ipsa se revelationi subditam praestat. Der Papst mag nicht wenig überrascht worden sein, als die beiden hocherfreut ihm erklärten, das eben sei des Hermes und ihre Lehre. Auf dies hin legte der h. Vater wohl zur Ernüchterung und Abkühlung ihnen ans Herz, sie sollen sich belehren lassen, sie seien nicht in die Stadt gekommen, um zu belehren, sondern um belehrt zu werden. Welchen Eindruck die zwei deutschen Professoren von der Gelehrsamkeit und Wissenschaftlichkeit des Papstes empfangen haben, ist uns nicht gesagt. — In den folgenden Tagen machten sie sich daran, die Stellen aus den hermesianischen Schriften, die Anstoß erregt hatten,

noch einmal ins Lateinische zu übersetzen und ihren Sinn aus dem Zusammenhang und dem ganzen Geiste des Systems zu beleuchten.

Am 1. Juli übersandten sie dem Jesuitengeneral Roothaan einen Teil der Einleitung zur Dogmatik. Sie erinnerten den General an das Wort Augustins, das freilich auf einen Jesuitengeneral Eindruck zu machen am wenigsten geeignet war: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

In einem späteren Brief teilten sie mit, daß in Deutschland zwanzig Theologen beschäftigt seien, sämtliche Werke des Hermes ins Lateinische zu übersetzen. Da aber immerhin drei Monate vergehen werden, bis diese große Aufgabe vollbracht sei, so bitten sie, man möge ihnen die Stellen anführen, welche besonderen Anstoß erregen. Statt aber dieser billigen Forderung zu willfahren, ließ ihnen der Papst seinen Unwillen darüber melden, daß sie die Übersetzung nicht schon mitgebracht hätten, was er vorausgesetzt habe. Nun werde ihr Aufenthalt in Rom auf mehrere Monate hinausgeschoben, was den Schein erwecken müsse, als ob die Verurteilung des Hermes irgendwie zurückgenommen werde. Das wäre aber ganz falsch und — ist dies nicht der unverhohlenste Spott? — wenn der heilige Vater sich nicht weigere, die von ihnen zu vollendende Übersetzung anzunehmen, so wolle er ihnen damit nur einen Beweis seiner Huld für die von ihnen bezeugte Wohlgesinnung geben; es geschehe aber durchaus nicht, weil er glaube, die Lehre des Hermes daraus besser verstehen zu können, vielmehr sei er im Urteil über Hermes durch die Verteidigung der Hermesianer darunter auch die Acta Hermesiana nur bestärkt worden. Endlich wird ihnen der Vorwurf gemacht, sie legten es darauf an, die Sache hinauszuziehen und zu verzögern, sie hätten keinen Grund mehr zu längerem Aufenthalt. Solch rohe Behandlung und Hintergehung, solch höhnische Abfertigung mußten sich deutsche Gelehrte gefallen lassen, welche ihre Treue gegen ihre Kirche und die Überzeugung von der Wahrheit und Gerechtigkeit ihrer Sache, die Sorge, dies beides mit sich zu vereinigen, und das Vertrauen, bei dem apostolischen Stuhl Gehör zu finden, nach Rom getrieben hatte. Die Kurie wußte nichts von dem Ernst und der Gewissenhaftigkeit, mit welchem deutsche Männer Glaubensfragen behandeln, sie sieht oder will sehen in deren Thun nur

uneble hinterlistige Absichten. Wie stimmen aber jene Erklärungen mit dem Gutachten jenes römischen Theologen, der in den **Acta Hermesiana** nichts gegen den Glauben Verstoßendes gefunden hatte, und mit der Erklärung des Papstes, er zweifle nicht **de orthodoxia personarum**?

Der folgende Brief von Braun und Elvenich an den Kardinal Lambruschini giebt ihrer Bestürzung und ihrem Schmerz über diese Auskunft Ausdruck. Sie entschuldigen sich, sie haben nicht gewußt, daß der apostolische Stuhl erwarte, daß sie mit einer fertigen Übersetzung kommen, sonst hätten sie diese zuerst in der Heimat vollendet. Sie haben geglaubt, entweder von sich aus ein ausführliches Glaubensbekenntnis vorlegen zu dürfen oder daß ihnen von Rom aus ein solches vorgelegt werde. Aber auf den Wunsch der Kurie haben sie sich an die Übersetzung gemacht und unermüdlich seien sie thätig gewesen, daß einer von ihnen darüber krank wurde. Daß sie sich bei dieser Arbeit mit der Hoffnung getragen haben, daß das Urteil über Hermes umgeändert werde, läugnen sie nicht. Unnütze Verzögerung anzuspinnen, sei ihnen, das können sie vor Gott, der Herzen und Nieren prüft, versichern, nicht von ferne in den Sinn gekommen, denn hinterlistige und schlechte Mittel zu gebrauchen, halten sie in jeder Sache für schimpflich, in einer solch wichtigen aber es zu thun, wäre gottvergessen. Aber sie lassen sich nicht abschrecken, sie wollen weiter arbeiten und alles daran setzen, über die wahre Lehre der hermesischen Schule aufzuklären. Wieder versichern sie ihre Bereitwilligkeit, vom h. Vater ein Glaubensbekenntnis in Empfang zu nehmen, über jede namhaft gemachte verdächtige Lehre jede geforderte Erklärung abzugeben, und wenn sie erfunden werden als solche, die etwas gegen den Glauben lehren, werden sie gerne öffentlich den Irrtum zurücknehmen.

Wie schroff tritt hier deutsche Gewissenhaftigkeit und römische Leichtfertigkeit in Glaubenssachen, deutsche Offenheit und Geneigtheit, von andern das Beste zu hoffen, und römische Hintergehungssucht und Böswilligkeit, deutsche Demut und Bereitwilligkeit entgegen zu kommen und römische Herrschsucht und Mißachtung aller Rechte und Gefühle des andern einander gegenüber! Von Rom wird die ganze Frage nur als eine Machtfrage behandelt, von den

deutschen Theologen als eine Frage des Glaubens und des Gewissens. In der folgenden Antwort legte Rom die Maske vollends ganz ab. Lambruschini erwiderte, sie haben sich bis jetzt im schwersten Irrtum befunden, wenn sie die Hoffnung gehegt haben, daß das Urteil über Hermes irgendwie verändert werde. Den h. Vater habe es aufs schmerzlichste berührt, daß sie es gewagt haben, dieser Hoffnung offenen Ausdruck zu geben, sie haben damit dem apostolischen Stuhl eine Beleidigung zufügen wollen. Die Erlaubnis zur Übersetzung geschah nicht in dem Gedanken, dadurch auch nur die leiseste Hoffnung auf eine Änderung des Urteils über Hermes zu erwecken. Daß die zwei Theologen in keiner andern Hoffnung gekommen waren und sich an die Übersetzung gemacht hatten, das wußte die Kurie ganz gut, warum hat sie ihnen nicht gleich vor ihrer Abreise oder gleich nach ihrer Ankunft in Rom erklärt, sie können ruhig zu Hause bleiben oder wieder nach Hause gehen? Weiter hieß es: ein Glaubensbekenntnis ihnen vorzulegen, hat der h. Vater nicht nötig, sie dürfen nur, wie es sich Katholiken gezieme, aus Gehorsam gegen den h. Stuhl dem die Schriften des Hermes verdammenden Breve sich unterwerfen. Daß die zwei Professoren bei all dem keinen Groll und keine Bitterkeit in sich aufkommen ließen, beweist der letzte Brief an Lambruschini, in welchem sie ihn des innigen Dankes für das ihnen erwiesene Wohlwollen versichern. Daß Rom ein falsches Spiel getrieben hat, geht aus dem letzten Brief von Lambruschini aufs deutlichste hervor. Es findet sich hier keinerlei Andeutung, daß nur ein neues die Gesinnung der Kurie umstimmendes Moment diese Wendung herbeigeführt hätte. Daß die Momente, aus welchen allein Braun und Elvenich die Wendung sich erklärten, mitgewirkt haben, daß Rom früher und rücksichtloser mit seiner Gesinnung hervortrat, mag immerhin sein. Als nämlich Braun und Elvenich nach den Gründen des unerwarteten Umschlags forschten, erfuhren sie, daß noch schlimmere Gerüchte über sie von Deutschland nach Rom hinterbracht worden seien, so falsch und doch so kunstreich verwoben und zusammen gereimt, daß der apostolische Stuhl nicht anders konnte, als ihnen Glauben schenken und die Verhandlungen abbrechen. Fürwahr es gehört viel Nachsicht und Gutmütigkeit dazu, daß einer die über ihn ausgesprengten falschen Gerüchte für so geschickt

erfunden hält, daß andere sie glauben müssen. Rom brauchte keine weiteren falschen Gerüchte, es genügte an den alten und denen mußte es nicht glauben, sondern wollte es glauben. Daß sodann wie überhaupt in dem traurigen Vernichtungskampf gegen die deutsche katholische Theologie so auch in diesem Teil desselben die preußische Bureaukratie der Kurie Handlangerdienste that, dafür giebt es der Beweise genug. Schon der Hermes so sehr gewogene deutschgesinnte Erzbischof Spiegel war von Berlin aus nach den Eingebungen Schmeddings in all seinen edlen Bestrebungen für Heranbildung eines tüchtigen Klerus und Pflege wahrer Andacht und Frömmigkeit gehemmt worden. Als das päpstliche Verdammungsbreve gegen Hermes erschien, hatte keiner von den Bischöfen um das Placet des Staates nachgesucht, dennoch ließ die Regierung den Bonner Professoren noch vor Eröffnung des Sommersemesters 1836 bedeuten, sie erwarte, daß sie in ihren Vorträgen alles vermeiden, was dem offenkundigen Verdammungsurteil des Oberhauptes ihrer Kirche entgegen sei (vgl. Nippold, Kirchengeschichte II). Offenbar hat die preußische Regierung auf eine von Wien aus gesandte Note hin auch mitgeholfen zu der empörenden Behandlung und Abfertigung der zwei Professoren in Rom. Ein später an Schmedding ergangenes Schreiben, in welchem um Mitteilung der Note gebeten wird, beantwortete er also:

„Der mir von Ew. in dem gefälligen Schreiben vom 7. d. M. geäußerte Wunsch, von der kaiserlich österreichischen Note, in deren Folge die von den Herren Professoren Braun und Elvenich in Rom gepflogenen Unterhandlungen plötzlich abgebrochen worden sind, Einsicht zu nehmen, ist von mir zur Kenntnis des Herrn Ministers Freiherrn von Altenstein Excellenz gebracht worden; dieselben haben indeß hierauf geäußert, daß die Mitteilung dieses Aktenstücks aus politischen Gründen unstatthaft sei.

Indem ich u. s. w.

Berlin, 28. Juni 1838. Schmedding.

Die Abreise der zwei Professoren wurde durch die schwere Erkrankung Brauns verzögert. Die Mußezeit verwendete Elvenich zu einer ausführlichen Beantwortung eines Schreibens des Jesuiten-

generals, in welchem ihm dieser auf seine Bitten einige Sätze aus den Acta Hermesiana bezeichnet hatte, die falsche Lehren enthalten sollen. Da hatte nun einmal der römische Gegner Stand gehalten und sich aus seiner bisher unnahbaren und jede Auseinandersetzung unmöglich machenden Stellung hervorgewagt, aber nur um gleich aufs erstemal von deutscher Wissenschaft und Gelehrsamkeit tüchtig heimgeschickt zu werden. In stolzem Tone hatte Roothaan erklärt, genauer könne er auf den Inhalt des Buches nicht eingehen, das sei nicht seine Sache, das habe er auch nicht nötig; nur kurz wolle er nicht aus Pflicht, sondern aus reiner Gefälligkeit die Punkte angeben, durch welche der Papst in seiner Ansicht über Hermes bestärkt worden sei. Die gemachten Einwände erscheinen uns teilweise von wahrhaft lächerlicher Geringfügigkeit, so der, daß der Glaubenserweis nicht mit Prüfung dessen beginnen solle, was der Glaube glaubt, sondern mit der Prüfung der äußeren Argumente, da der Erweis des Glaubens für die sei, welche den Glauben nicht haben. Wer würde hierin nicht Elvenich Recht geben, der erwidert, darüber könne man verschiedener Ansicht sein, und beweist, daß das vom General Angefochtene gerade das zweckentsprechendere und sinnvollere ist. Teilweise aber unterschiebt der General — und unmöglich bloß aus Mißverständnis — Elvenich falsche Lehren. So hatte Elvenich behauptet, ein Wunder könne nicht mit metaphysischer Gewißheit auf dem Weg des reinen Denkens erkannt werden, sondern die Gewißheit, die wir von einem Wunder erlangen, sei eine moralisch bedingte aber doch sichere und vollkommene. Der General hatte ihm daraus den Vorwurf gemacht, er leugne, daß man zu einer gewissen Überzeugung von einem Wunder kommen könne. Sodann hatte Elvenich an einer Stelle von dem im Leben wirksam sich erweisenden Glauben geredet und gesagt, daß dazu der innere Beistand der göttlichen Gnade notwendig sei, damit die widerstrebenden Kräfte der bösen Lust überwunden werden. Daraus hatte der General den Schluß gezogen, Elvenich lehre, die Gnade sei nur dazu notwendig, um dem Glauben gemäß zu leben, während nach der katholischen Lehre die Gnade nicht bloß zur Unterstützung des Willens, sondern auch zur Erleuchtung des Verstandes notwendig sei. Elvenich erwidert, ob denn, wenn er an einer Stelle nur von der Not-

wendigkeit der Gnade zum Leben im Glauben rede, daraus folge, daß er die Gnade nicht auch zum Anfang des Glaubens für notwendig erachte? Und er weist den General auf eine ganze Anzahl von Stellen im gleichen Buche hin, wo er klar und deutlich von der Notwendigkeit der erleuchtenden Gnade rede. Hat sich der General absichtlich einfach über diese Stellen hinweggesetzt oder hat er das Buch nur teilweise und ganz oberflächlich gelesen? Der Hauptvorwurf richtete sich gegen die Methode des hermesischen Systems. Aus der Methode des Hermes waren alle möglichen und unmöglichen Schlüsse gezogen worden, die seine Theologie in Mißkredit bringen sollten. Die Hauptanklage war, seine Methode führe zum Skeptizismus. Elvenich weist dagegen auf die vielen angesehenen Kirchenlehrer hin, die, ohne angefochten zu werden, diese, die sog. heuristische Methode, gewählt oder empfohlen haben. Er weist auf ihre Vorzüge hin, wie sie Schritt für Schritt in der Form des Zweifelns und Fragens fortschreite und dadurch ein sicheres wohl begründetes Wissen erreiche. Er weist auf den Widerspruch hin, in welchem Windischmann zu den Lehrern der Kirche aus den frühesten Zeiten stehe, weil er alles Licht der natürlichen Vernunft leugne und von einer wissenschaftlichen Methode und Darstellung des Glaubens überhaupt nichts wissen wolle. Wohl kommt Elvenich auch der Gedanke, man könnte in Rom der Ansicht huldigen, die katholischen Lehrer brauchen nicht auf diesem Fleiß und Anstrengung erfordernden Wege zum wahren Wissen zu kommen, sie dürfen vielmehr nur, da in Rom ja eine unfehlbare Auktorität sei, annehmen und glauben und lernen, was Rom verkündige. Darauf, meint Elvenich, könnte viel erwidert werden, er wolle nur das hervorheben, daß dann jedenfalls in Deutschland, wo die Katholiken unter den Protestanten wohnen, die auf jedes Gebiet der Wissenschaft, besonders die Philosophie, viel Fleiß verwenden und aus diesen Rüstkammern Waffen gegen den katholischen Glauben holen, die katholische Religion nicht erhalten werden könnte. So kann Elvenich mit gutem Gewissen dem General eindringlich und beweglich die Wahrheit seiner Sache und seiner Beweise, die Aufrichtigkeit seiner Gesinnung und Absichten ans Herz legen. Ihm lag ferne, den h. Vater irgendwie zu verletzen, nie kam es ihm in den Sinn, vom h. Stuhl verdammte

Lehren zu verteidigen; nur die Unschuld seines Lehrers wollte er retten. Er redet dann von der Möglichkeit und sucht sie zu beweisen, daß der h. Vater über Hermes falsch berichtet werden konnte. Er erinnert — und das war schon ein kühner Angriff — den General an die Geschichte seines Ordens, an dessen Aufhebung durch Clemens XIV., ob dieser Papst damals nicht auch falsch berichtet worden sei. So hat Elvenich damals schon den Kampf gegen die Lehre von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes begonnen. Rom beanspruchte sie noch nicht offen für sich, aber sein Verhalten war ganz von dieser Idee schon geleitet und getragen. Elvenich erlaubt sich auch eine Kritik des Untersuchungsverfahrens gegen Hermes, das manches zu wünschen übrig gelassen habe. Er hält dem General die Konstitution Benedikts XIV. vor, der zu einer gewissenhaften Prüfung eines Schriftstellers für nötig erachtete, daß dessen Buch ganz gelesen, daß was an verschiedenen Stellen über eine Lehre geschrieben sei, unter sich verglichen und daß nicht aus dem einen oder andern aus dem Zusammenhang herausgerissenen Satze ein Urteil gefällt werde; auch empfahl Benedikt, was da oder dort anzufechten sei, solle man, wenn der Verfasser nur sonst im Ruf eines guten Katholiken stehe, in gutem Sinne deuten. Zum mindesten aber, meint Elvenich, wäre zu erwarten gewesen, daß aus der Zahl der Zeugen bei dem Gericht über Hermes die ausgeschieden worden wären, die aus sehr persönlichen Gründen nicht als unparteiische Zeugen gelten konnten, Windischmann und Klee. Elvenich sieht nur neue Stürme und Kämpfe voraus. Denn die Schüler des Hermes werden es nicht ertragen, daß ihr trefflicher Lehrer, dessen Andenken sie in treuem dankbarem Herzen bewahren, fort und fort als Rationalist und Socinianer geschmäht werde. Der kurze Inhalt der Antwort Roothaans vom 28. September 1837 war: Roma locuta est: causa finita est.

Wir sollten meinen, den beiden deutschen Professoren wäre nun die Geduld ausgegangen und sie hätten auf jeden weiteren Versuch, sich mit Rom zu verständigen, verzichtet. Da wird ihnen am 26. Oktober noch einmal ein Vorschlag gemacht, noch einmal lebt die Hoffnung in ihnen auf, noch einmal scheuen sie keine Mühe und Arbeit. Es wurde ihnen geraten, ein Buch in der Form eines dogmatischen Kompendiums zu schreiben, den römischen

Censoren vorzulegen, wenn diese ihre Zustimmung geben, dürfe es gedruckt werden. So könnten sie erreichen, daß sie in Zukunft in ihrer Lehre unangefochten bleiben; nur sollte das Buch nicht unter ihrem Namen erscheinen. Als Leute, die in gutem Gewissen mit ihrer Lehre offen hervortreten dürfen, erklärten sie, auf Letzteres nicht eingehen zu können, damit ihre Gegner sie nicht einer falschen List beschuldigen. So entstanden die **Meletemata Theologica** 106 Seiten umfassend, eine kurze Zusammenstellung des katholischen Glaubens. Es war nichts anderes als ein ganz an die kirchliche Lehre sich anschließendes Glaubensbekenntnis. Am 17. Dezember übergaben sie das Werk mit der Bitte, es zu prüfen und wenn nichts im Widerspruch mit der Kirchenlehre Stehendes darin befunden werde, es zum Druck übergeben zu dürfen. Nach erneuerter Anfrage wurden sie am 24. Februar in den Quirinal beschieden und erhielten die Antwort, man wolle **de rebus ipsis, quae in opusculo continerentur, nihil statuere**, aber aus äußeren Gründen könne es die Druckerlaubnis nicht erhalten. Es ist eine wahre Jammer- und Leidensgeschichte, welche die zwei Deutsche in Rom durchzumachen hatten. Nun wußten sie wieder nicht, woran sie waren, ob jenes Glaubensbekenntnis als rechtgläubig angesehen werde oder nicht. In ihrem Abschiedsschreiben an den Papst sprechen sie die Hoffnung aus, daß das erstere der Fall sei. Sie glauben zu dieser Hoffnung berechtigt zu sein; denn da der h. Stuhl die Gewohnheit habe, die Irrenden zu belehren, so hätte er gewiß auch ihnen diese Wohlthat nicht versagt, sondern ihnen ihre Irrtümer nachgewiesen. Darin wollen sie sich bei ihrer Abreise beruhigen und auch ihre Freunde und Gesinnungsgenossen werden sich dessen getrösten. Aber dieser Trost sollte ihnen nicht lange vergönnt sein. Lambruschini antwortete, es sei ganz falsch, wenn sie annehmen, daß die in den **Meletemata Theologica** ausgesprochenen Lehren dem katholischen Glauben nicht widerstreiten. Dies dürfe aus dem früher gegebenen Bescheide nicht geschlossen werden um so weniger als ihnen deutlich genug (?) erklärt worden sei, daß man mit ihrem Werke gar keine Prüfung vorgenommen habe. So behandelt Rom, die zärtliche Mutter und Lehrerin aller Völker die eigenen treusten Söhne, die in der Not ihrer Gewissen, im Kampf des Pflichtbewußtseins mit der eigenen

fest gegründeten Überzeugung um nichts anderes bitten, als daß sie, ehe ihnen die Thüre gewiesen wird, gehört und über etwaige Irrtümer belehrt werden, um sie zu widerrufen. Wie oft hat das Papsttum gegen die Besten nicht bloß das Gebot der Liebe, sondern auch das der Gerechtigkeit und Wahrheit und das des Anstandes schnöde verletzt! Elvenich und Braun erklärten sich bereit, sich zu unterwerfen und zu gehorchen, so weit es ihr Gewissen ihnen erlaube. Feierlich versprechen sie, künftig beim Unterricht von den Werken des Hermes keinen Gebrauch zu machen. Sie versicherten wieder, daß sie die in den Breven verdammten Lehren vor allem die zwei klar und deutlich ausgesprochenen Sätze verwerfen, **rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem** und **dubium positivum esse basin omnis theologicae inquisitionis.** Endlich wollen sie in allen Dingen, die sich auf die Glaubens- und Sittenlehre beziehen, da in diesen die vom heiligen Geiste regierte Kirche, d. i. die römisch-katholische Kirche, nicht irren kann, immer dieser römisch-katholischen Kirche folgen, deren Primas und Mittelpunkt nach göttlicher Einrichtung jedesmal der rechtmäßige Nachfolger Petri ist. Also unterworfen haben sich die beiden Männer nicht. Sie haben gehandelt, wie sie es vor ihrem Gewissen verantworten konnten und wie ihr Glaube von ihnen als römischen Katholiken es verlangte. Hätten sie sich unterworfen, wie Rom es verlangte, so wäre dies ein Bekenntnis zu der rein magischen alle Gesetze und Resultate des Denkens und Erkennens aufhebenden Unfehlbarkeit des Papstes gewesen. Ihre Überzeugung und ihr Gewissen wollten sie Rom nicht zum Opfer bringen. Sie mußten sich wundern darüber, wie Rom von ihnen verlangen und erwarten könne, daß sie sich „von ganzem Herzen und von ganzer Seele“ bedingungslos unterwerfen. Rom ist es eben weniger darum zu thun, daß seine Getreuen aus innerer Überzeugung und mit gutem Gewissen Glieder der Kirche sind als darum, willenlose und alle Zeit gefügige Kreaturen an ihnen zu haben.

Lambruschini schrieb darauf, sie haben nun offen den Weg des Irrtums betreten und dem apostolischen Stuhl eine schwere Beleidigung zugefügt, indem sie ihre Zuflucht zu der nichtigen

von den Jansenisten erdachten Unterscheidung zwischen jus und factum (gemeint ist die Unterscheidung von rechtlicher und thatsächlicher Verdammung, daß also auch einer unschuldig verdammt werden könne) genommen und geleugnet haben, daß die vom h. Stuhl in den Schriften des Hermes verdammten Lehren wirklich in denselben zu finden seien. Schließlich versicherte der Heuchler, es bleibe ihm nichts übrig als für sie zu beten, Gott möge ihren Geist mit seinem himmlischen Lichte erleuchten, daß sie erkennen, regnum Dei in simplicitate fidei non in contentione sermonis esse. Das letzte Wort aber behielten die zwei deutschen Professoren. Der gelehrte Römer muß sich zum guten Schluß noch einer beschämenden Lücke in seinen dogmengeschichtlichen Kenntnissen überführen lassen. Jene wiesen ihm nämlich nach, daß die Unterscheidung von jus et factum durchaus nicht erst von den Jansenisten aufgebracht worden sei, sondern vielmehr schon bei Augustin und anderen Kirchenlehrern wie Bellarmin sich finde, der in seinem noch vor der Geburt des Jansenius geschriebenen Traktat de Pontifice Romano nicht bloß einmal, sondern mehreremal diese Unterscheidung mache. Jedenfalls, meinten Braun und Elvenich, müsse es sehr auffallend erscheinen, daß ihnen jetzt erst diese Unterscheidung zur Last gelegt werde, während sie doch schon vor ihrer Ankunft in Rom offen ausgesprochen haben, daß nach ihrer Überzeugung in den verdammten Lehren nicht die des Hermes verdammt worden seien. Diese letzte Erklärung hatten sie schon von Deutschland aus, wohin sie am 18. April zurückgekehrt waren, nach Rom geschickt. Beinahe ein Jahr hatten sie sich in Rom hinhalten lassen, es war eine Zeit reich an Mühe und Arbeit, reich an eitlen Hoffnungen und bitteren Enttäuschungen. Was sie aber in Rom erlebt und erfahren haben, wird ein ewiges Zeugnis sein dafür, was deutsche Gelehrsamkeit und Wissenschaft, deutsche Überzeugungstreue und deutscher Wahrheitsernst in Rom gilt. Es mag hier der Haß des geistig Schwächeren gegen den Überlegenen zu Grunde liegen, aber auch die Feindschaft gegen die Wahrheit selbst und die Furcht, jede freiere Regung und kräftigere Entwicklung der katholischen Wissenschaft werde die Grundfesten der eigenen Existenz erschüttern. Das ist es, was Rom nicht ruhen ließ, bis die im Anfang unseres Jahrhunderts neu auf-

blühende Theologie des katholischen Deutschland mit ihren verschiedenen Schulen der Reihe nach unterdrückt war und an ihrer Stelle der Neujesuitismus seine Fahne aufgepflanzt hatte.

Mit der Rückkehr Brauns und Elvenichs war natürlich der Streit nicht beendigt, er hatte noch eine wahre Flut von Schriften für und wider im Gefolge. Man kann sich aber kaum einen Begriff machen, mit welchem Fanatismus und welcher Lügenhaftigkeit die Getreuen Roms über die Hermesianer herfielen. So klar und überlegen und schlagend die Verteidigung der letzteren war, sie verfing nichts. Es waren Feinde, gegen die keine Waffe mehr half; ihr Fanatismus hatte jede Spur von Wahrheits- und Gerechtigkeitssinn ausgetilgt. Mit einer Geduld und Ausdauer, die alle Bewunderung verdient, unterzogen sich die Schüler des Hermes jahrelang der Verteidigung ihres Lehrers. Zu einem Schisma kam es nicht. Fünf Professoren der Trierer Universität schickten noch vor der Ankunft Brauns und Elvenichs in Deutschland ein Schreiben an seine päpstliche Heiligkeit, worin sie erklärten, sie wollen, obgleich sie bis zu dieser Stunde über das Resultat der in Rom gepflogenen Unterhandlungen noch nichts erfahren haben, doch dem päpstlichen Urteil in dieser Sache einfach ohne alle Bedingung und ohne irgend eine Art von innerem Vorbehalt beistimmen. Elvenich und Braun erlaubten sich dann, diese fünf auf ihr Gewissen zu fragen, ob sie mit innerer Überzeugung dem beistimmen, daß alle im päpstlichen Breve verdammten Lehren in den hermesischen Schriften wirklich enthalten seien. Die Herren mußten sich winden und drehen und sie stehen in keinem guten Lichte da, wenn sie versuchen, dem, dessen System sie bisher gehuldigt hatten, nun auf einmal Irrlehren nachzuweisen. Mochte ihnen Elvenich noch so sehr ans Herz legen, wie ungenügend ihre Motive seien, sie blieben dabei, einem definitiven Ausspruch des h. Vaters in Glaubenssachen hat man sich unbedingt und ohne allen Vorbehalt zum voraus zu unterwerfen. Elvenich meinte, dann müßten sie es folgerichtig auch für ihre Pflicht halten, sich unbedingt den bekannten päpstlichen Aussprüchen über die Existenz der Gegenfüßler und die von Galilei gelehrte Bewegung der Erde um die Sonne zu unterwerfen. Die fünf wußten darauf nur zu erwidern, das sei keine Entscheidung in Glaubenssachen gewesen,

während der Papst jene Entdeckungen gerade deßhalb verworfen hatte, weil er sie für glaubensgefährlich hielt. Durch Roms Zauberwort war die Metamorphose geschehen. In früheren Zeiten haben sich ihrer Überzeugung gewisse Männer eher ins Gefängnis werfen und auf den Scheiterhaufen schleppen als solche Verwandlungen mit sich vornehmen lassen. Heutzutage besonders seit dem Jahre 1870 sind die letzteren nichts Seltenes mehr, sie gehen leicht und rasch von statten.

Elvenich ist seiner Überzeugung treu geblieben: „ich kann mir, schreibt er, vor Gott und meinem Gewissen das Zeugnis geben, daß ich die kirchliche Autorität im vollsten Maße anerkenne und verehre, daß ich mir nicht bewußt bin, ihr den schuldigen Gehorsam versagt zu haben, daß ich mir eben so wenig bewußt bin, von dem wahren katholischen Glauben auch nur ein Jota aufgegeben zu haben, daß ich daher in der beruhigenden Überzeugung fortlebe ein wahrer Katholik zu sein, und daß ich mit Gottes Gnade ein solcher zu bleiben hoffe, welche Schicksale auch immer über mich hereinbrechen mögen.“ Die Schriften von Hermes sind in der katholischen und evangelischen Kirche verschollen. Aber manche seiner Schüler, darunter vor allen Elvenich haben im Geiste ihres Lehrers fortgewirkt. Er erkannte mit der Zeit, wie die römische Kirche in ihrer Entwicklung von der wahren Idee der Kirche Jesu Christi immer weiter sich entferne und wie mehr und mehr eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Wesen und Ziel des Gottesreiches und dem der Papstkirche sich aufthue. Mit ganzem Herzen schloß er sich im Jahre 1870 der altkatholischen Bewegung an. Er gehört mit zu den Vorkämpfern wahrer Katholizität und christlicher Freiheit, die in schwerer Zeit im Kampf gegen den alten Erb- und Todfeind deutscher Wissenschaft und ächt christlichen Forschens nach Wahrheit für diese heiligen Güter eingestanden sind, um sie zu retten und zu erhalten für eine bessere Zeit.

Zur Entführung Luthers auf die Wartburg.

Von Prof. Dr. Steiff, Bibliothekar in Stuttgart.

Welchen Eindruck der Überfall bei Waltershausen am 4. Mai 1521 und Luthers Verschwinden gemacht hat, darüber besitzen wir in den brieflichen und sonstigen Aufzeichnungen der Zeitgenossen mancherlei Nachrichten. Im Allgemeinen herrschte große Ungewißheit, was man aus dem Vorgang machen sollte. Allerlei Gerüchte schwirrten durch die Luft, die bald von einem Handstreich der Gegner Luthers, bald von einer rettenden, schützenden That seiner Freunde, bald auch wie es scheint nur von einem jener räuberischen Überfälle zu erzählen wußten, die damals mehr oder weniger an der Tagesordnung waren.[1] Der harmloseren Auffassung war übrigens, namentlich am Anfang, so lange Luther selbst noch keine beruhigende Mitteilung hatte verbreiten lassen, nur eine kleine Minderheit zugeneigt; die schlimmen Gerüchte fanden weit und breit, bei Freund und Feind williges Gehör. Als charakteristisch für die Gefühle, mit welchen dieselben in den Kreisen der Anhänger Luthers aufgenommen wurden, wird häufig die bekannte Stelle in Albrecht Dürers Tagebuch,[2] Ausgabe von Leitschuh 1884, S. 82 f. citirt: „lebt er noch (sc. als Gefangener), oder haben sie in gemördert, das ich

---

[1] Man vergleiche z. B. jenen merkwürdigen Brief, welchen acht Tage nach dem Überfall Nikolaus Gerbel an Luther geschrieben hat, ohne zu wissen, wo dieser war, ja ohne zu wissen, ob er noch lebte oder tot war (abgedruckt bei Kolde, Analecta Lutherana S. 31 ff.): De Te apud nos adeo incerta sunt omnia, ut nihil unquam videris audierisque incertius. Nam constans undique fama volat, per insidias Te captum esse, deinde vero occisum etiam adacto in cervicem Tuam gladio. Sunt qui dicant, salvum Te Wittenbergam rediisse. Ex his, quodnam sit verum, ambigitur. Postremum certo nemo est eruditorum, vel proborum hominum, qui non ita esse cupiat. De priore, non credis, quam exultent, quam gratificentur Diis suis adversae partis adsectores . . . . . si me amas, si reliquos, qui adhuc mecum curam Tui habent . . . fac sciamus, an vivas, an captus sis.

[2] Geschrieben in Antwerpen.

nit weiß, so hat er das gelitten umb der christlichen wahrheit willen und umb das er gestrafft hat das unchristliche pabsthumb .... O Gott, ist Luther todt, wer wird uns hinfurt das heilig evangelium so clar fürtragen, ach Gott, was hett er uns noch in 10 oder 20 jahrn schreiben mögen? O ihr alle fromme christenmenschen helfft mir fleißig bitten und bewainen diesen Gottgeistigen menschen und ihn bitten, das er uns ein andern erleuchten man send." In seiner Art ebenso bezeichnend aber wie diese Auslassung Dürers, ja bezeichnender noch für die Entschiedenheit, mit welcher die schlimmen Gerüchte auftraten, wie für die tiefgehende Bewegung, welche dadurch in weiten Kreisen hervorgerufen wurde, ist etwas Anderes, das soviel wir wissen bisher nicht bekannt gewesen ist. Er hat sich nemlich zum Teil auch die Poesie des Ereignisses bemächtigt, indem von einem Anhänger Luthers ein lateinisches Klagelied auf den vermeintlich von seinen Feinden gefangen gehaltenen Reformator gedichtet wurde. Noch mehr: dieses Carmen wurde auch in Musik gesetzt, mit den Noten gedruckt, und als Flugblatt verbreitet, — verbreitet ohne Zweifel — weil lateinisch — vornemlich unter der studierenden Jugend, vielleicht auch unter den auf Luthers Seite stehenden Mönchen. Ein Exemplar dieses Flugblatts, vielleicht das einzige, das sich erhalten hat, besitzt die Universitäts-Bibliothek Tübingen; es findet sich in einem Handschriftenband,[1] indem die eine Hälfte der Innenseite des vorderen, die andere der Innenseite des hinteren Deckels aufgeklebt ist. Von großem Format (groß Folio) enthält das Blatt sämtliche Noten für die vier Stimmen **Discantus, Tenor, Altus** und **Bassus** auf derselben Seite. Der Text ist den Noten untergedruckt mit Wiederholungen und Auslassungen,

[1] M. c. 6 (Fol.) des Huguitius Ortulus grammatice enthaltend. Der Band stammt aus der Büchersammlung des Conrad Hager, der zur Reformationszeit Pfarrer in Renningen bei Leonberg war und wie diesen so auch manch andern Einblattdruck in seine jetzt auf der Tübinger Universitäts-Bibliothek befindlichen Bücher eingeklebt hat. Er hat dadurch, wohl ohne es zu beabsichtigen, verschiedene andere interessante Drucke der Nachwelt erhalten, von denen bis jetzt sonst kein Exemplar nachgewiesen ist.

wie es das Bedürfnis der Stimmen erforderte, so daß man z. B. den Text des Discantus zum Teil aus andern Stimmen ergänzen muß, um das vollständige Lied zu erhalten. Wer der Verfasser des letzteren ist, darüber enthält das Flugblatt keinerlei Andeutung; auch auf den Druckort läßt sich weder aus den Typen noch aus Sonstigem ein Schluß ziehen. Indem wir nun das Carmen selbst mitteilen, bemerken wir zum schnelleren Verständnis des Versmaßes, daß dasselbe epodisch ist, sofern auf einen Hexameter je ein jambischer Dimeter folgt.[1]

Ad Martinum Lutherum captiuum Lamentatio.

Heu heu quae nobis te sors, doctissime, ademit?
  Quae te praehendit inuida?
Quis te liuor edax rapuit, dulcissime? quid sic,
  Martine, anhelos deseris?
Sicne tibi seruata fides seruataque iura?
  Heu ueritas, quid sustines!
Parce, precor, praedae raptor, satis est rapuisse.
  Heus parce, parce occidere!

Die lutherische und katholische Lehre vom Ehestand nach den symbolischen Büchern und dem Tridentinum.

Von Pfarrer **Umfrid** in Peterzell, Dekanat Sulz a. N.

Man betont mit Recht in der Geschichte der Reformation, daß der Protestantismus nicht bloß dem religiösen Subjekt den unmittelbaren Verkehr mit Gott wieder eröffnet hat, daß er vielmehr auch die Naturbasis des menschlichen Wesens gegenüber einer weltflüchtig ascetischen Lebensanschauung wieder in ihr Recht einsetzte, die natürlichen Verhältnisse und gesellschaftlichen Formen wie den Ehestand und die Obrigkeit wieder in ihrer göttlichen Würde, ihrem sittlichen Adel anerkannte. Dem gegenüber bietet der Katholizismus, wie er sich im tridentinischen Konzil entgegen dem reformatorischen Fortschritt kristallisierte oder verhärtete, das Bild einer böswilligen Verstockung dar. Die erlogene Sittlichkeit

[1] Es ist das sog. kleinere pythjambische Versmaß, in welchem z. B. auch die 14. und 15. Epode des Horaz gedichtet sind.

des Cölibats, die Verachtung der Natur und die Verdrängung der göttlichen Ordnung durch Menschensatzungen lastet noch heute als ein Fluch auf der römischen Kirche. Die Schuld, welche das Papsttum mit den Cölibatsgesetzen auf sich geladen hat, wird wohl, da das Gericht der Verstockung eine Hoffnung auf Umkehr und Besserung ausschließt, erst mit seinem Untergang gesühnt werden.

Wie kräftig aber die Verirrung des Cölibats vom Hammerschlag der Reformation getroffen worden ist, wie die römische Position durch unsere Bekenntnisschriften prinzipiell überwunden und sittlich unhaltbar geworden ist, wie frisch und froh dagegen die Göttlichkeit des Ehestandes vom Geist der neueren Zeit betont, sein gutes altes Recht hervorgehoben ward: das mag die folgende Skizze beweisen.

Wir beginnen damit zu zeigen, in welcher Weise unsere symbolischen Bücher die Polemik gegen Cölibat und Mönchswesen geführt haben. Ausgiebiges Material liefert die Confessio Augustana in ihren Mißbrauchsartikeln (23 über die Priesterehe und 27 über die Mönchsgelübde) und die Apologie in ihrem 23. Artikel. Kurz und scharf werden die Mißbräuche der römischen Kirche in den schmalkaldischen Artikeln (XI) mit lutherischer Derbheit und gesunder Ironie gegeißelt. Melanchthon hat in seinem Traktat über die Papstgewalt priesterliche Anmaßung und kirchliche Gerichtsbarkeit in Ehesachen zurückgewiesen, während der Katechismus und das Traubüchlein Luthers besonders für den positiven Aufbau der Lehre verwertbar sind, und die Konkordienformel sich nur noch einmal gegen die Wiedertäufer zu richten hat.

Die Opposition, welche die Reformatoren dem Cölibatsgesetz und dem Mönchswesen entgegensetzten, ist eine dreifache, eine prinzipielle, eine historische und eine praktische. Prinzipiell verkehrt mußte es ihnen erscheinen, wenn die Gegner Cölibat und Möncherei als einen Stand darzustellen suchten, mit dem man sich die Rechtfertigung oder wenigstens eine höhere Stufe der Gerechtigkeit vor Gott verdienen könnte. Melanchthon protestiert gegen die Ansicht, als ob der Cölibat die Rechtfertigung mehr verdiene als die Ehe (Ap. 23, 26.), und erklärt ausdrücklich: „Wir werden weder wegen der Jungfrauschaft noch wegen der Ehe gerechtfertigt, sondern aus Gnaden wegen Christi, wenn wir glauben, daß wir um

seinetwillen einen versöhnten Gott haben“ (23, 36.) Daß aber der Cölibat keine höhere Stufe der Vollkommenheit bezeichnet als der Ehestand, das hat schon die Augsburger Konfession in ihrem 16. Artikel ausgesprochen, wenn sie erklärt: es gehöre nicht zur evangelischen Vollkommenheit, Haus und Hof, Weib und Kind zu verlassen, das Evangelium stoße nicht das weltliche Regiment, Polizei und Ehestand um, wolle vielmehr, daß man in solchem Stand christliche Liebe und gute Werke, ein jeglicher nach seinem Beruf beweise. Daher sei es verkehrt, die Ehe und die Staatsgeschäfte zu verlassen und sich in Einöden zurückzuziehen, als ob man dadurch aus der Welt fliehen und eine Gott wohlgefälligere Lebensart erwählen könnte (C. A. 16, 4. vgl. mit 27, 56.). Verkehrt ist es ebendeshalb, den Cölibat unmäßig zu loben; denn wenn ein einfältiger Laie solches hört, so bleibt er mit einem Anstoß des Gewissens im Ehestand (C. A. 27, 52.). Und manche Gewissen wurden schon wegen des gesetzmäßigen Gebrauchs des Ehestands verwirrt infolge der mönchischen Meinungen, welche die Ehelosigkeit in abergläubischer Weise lobten (Ap. 23, 47.).

Aber auch historische Thatsachen werden von den Reformatoren bei ihrem Kampf gegen den Cölibat ins Feld geführt. In der alten Kirche, erklärt die Konfession, waren die Priester verehelicht; in Deutschland aber wurde der Cölibat erst vor 400 Jahren mit Zwang eingeführt, und der Erzbischof von Mainz, der das neue Gesetz verkündigen mußte, wäre beinahe von den erzürnten Priestern erschlagen worden (23, 10 ff.). Papst Pius II. aber soll selbst die Unzuträglichkeit dieser Institution eingesehen und erklärt haben, es seien zwar gewisse Ursachen vorhanden gewesen, um derenwillen den Priestern die Ehe verboten worden sei, aber weit gewichtiger seien diejenigen Ursachen, um derenwillen man ihnen den Ehestand wieder gestatten sollte (23, 2.). Die Verfechter des Cölibatsgesetzes sind aber so weit davon entfernt, orthodox zu sein, daß sie sich vielmehr mit ihrer Ansicht der Ketzerei der Enkratiten nähern, welche die Ehe und dergleichen Dinge für profan und unrein hielten und sich einbildeten, durch ihre Enthaltsamkeit größere Gnade zu verdienen als andere Menschen (Ap. 23, 45).

Besonders durchschlagend war die praktische Opposition. Die Reformatoren erkannten mit klarem Blick, daß der Priestercölibat

nicht um der Religion willen eingeführt worden sei, sondern daß das Herrschaftsgelüste der Päpste dieses Opfer forderte. **Non enim imperatur lex religionis causa, sed dominationis causa et huic impie praetexitur religio** (Ap. 23, 60.). Es ist ja bekannt, daß die Päpste durch dieses Gesetz sich einen durch keine Familien- und Vaterlandsliebe gebundenen ihnen unbedingt ergebenen Klerus schaffen wollten. Wie sehr ihnen dies gelungen ist, hat der Ultramontanismus bis in die neueste Zeit gelehrt. — Allein dies wäre noch nicht einmal das Ärgste. Dagegen wird die Ehelosigkeit der Priester als die Ursache der schändlichsten verwerflichsten Unzucht bezeichnet. Es ist bekannt, sagt das Augsburger Bekenntnis (23, 18.), wie der unreine Cölibat die meisten Ärgernisse, Ehebruch und andere Verbrechen erzeugte, welche der Wahrnehmung einer guten Obrigkeit wert wären. Die Apologie aber beginnt ihre Auseinandersetzung mit großer sittlicher Entrüstung und kann sich, namentlich im deutschen Text, gar nicht erschöpfen in Ausdrücken des Abscheus und der Verwerfung. Sie sagt von ihren Gegnern: „Wiewohl sie billig sich des überaus schändlichen unzüchtigen freien losen Bubenlebens auf ihren Stiftern und Klöstern in ihr Herz schämen und nicht kühnlich die Sonne ansehen sollten, so sind sie doch so henkerskühne, thun wie der Teufel selbst und alle verwegene verruchte Leute“; und fährt dann mit bitterer Ironie fort: „Wenn ihr ehrlos, schändlich, ungöttlich, unzüchtig, heidnisch, epikurisch Leben und die Grundsuppe aller Unzucht zu Rom nicht so gar am Tage wäre, so möchte man denken, ihre große Reinigkeit und unverrückte jungfräuliche Keuschheit wäre eine Ursache, daß sie ein Weib oder die Ehe auch nicht mögen hören nennen“ (23, 2.) vergl. Art. Smalc. 11, 1.). Und weiter unten ruft sie aus: „Es ist nicht unbekannt, wie sehr dieses Gesetz den öffentlichen Sitten schadet, welche Laster, welch schändlichen Lüste es erzeugt hat, aber so rächt Gott die Verachtung seiner Ordnung an denen, welche den Ehestand verbieten“ (23, 52 f.). Die Keuschheit aber, für welche die Anhänger des Cölibats in die Schranken treten, ist doch eitel Heuchelei: **tota res est simulata** (Ap. 23, 60.). Und Luther giebt in seinem großen Katechismus zu bedenken, daß „niemand so wenig Lieb und Lust zur Keuschheit hat, als eben die den Ehestand für großer Heiligkeit meiden und entweder in öffentlicher

und unverschämter Hurerei liegen, oder heimlich noch ärger treiben, daß mans nicht sagen darf" (I, 214). So mußten die Reformatoren im Namen der Sittlichkeit gegen die Ehelosigkeit der Priester und das Keuschheitsgelübde der Mönche protestieren. Endlich aber war es auch ein Werk der Barmherzigkeit, wenn sie mit aller Macht gegen den furchtbaren Gewissenszwang auftraten, der durch die erzwungenen Gelübde im Mönchs- und Priesterstand ausgeübt wurde. Es ist bekannt, welch entsetzliche Kämpfe oft gerade die Gewissenhaften in diesen Ständen durchzufechten haben, wenn ihre Natur mit übermächtigem Verlangen dem übernommenen Gelübde widerstrebt. Und welches himmelschreiende Unrecht es ist, Knaben und Mädchen ins Kloster zu stecken und sie zur Ablegung des Gelübdes zu bewegen in einer Zeit, in welcher sie über ihre Kräfte und Gaben noch nicht urteilen können, das hat das Augsburger Bekenntnis mit großer Schärfe ins Licht gestellt (27, 5. f. 29).

Eine fast leidenschaftliche Erregung bemächtigt sich der Reformatoren, wenn sie an die eiserne Härte und dämonische Grausamkeit erinnern, mit welcher man in der Reformationszeit das Cölibatsgesetz gegenüber verehelichten Priestern durchzuführen suchte. „Mit peinlichen Strafen werden Priester gequält um keiner andern Ursache als um des Ehestands willen" (C. A. 23, 21.). Der Kaiser wurde von römischer Seite aufgefordert, die schon geschlossenen Ehen zu zerreißen, an den unschuldigen Männern ein blutiges Urteil zu vollstrecken und die heimatlosen Weiber und verwaisten Kinder aus dem Land zu jagen (Ap. 23, 3). Sehr richtig wird bemerkt, daß die Päpste täglich oft die besten Gesetze ändern, während sie in diesem einen Gesetz eine eiserne Unerbittlichkeit beweisen (23, 56). Die ganze Handhabung des Gesetzes zeigt den dämonischen Charakter der Institution. Paulus nennt es eine Lehre der Dämonen, wenn man die Ehe verbieten will (C. A. 23, 22); der Teufel verteidigt, da er ein Mörder ist, sein Gesetz mit solchen Mordthaten, wie wir sie oben erwähnt haben (Ap. 23, 58); ja die Verachtung der Weiber, welche dem Verfahren der Gegner zu Grunde liegt, ist nach Dan. 11, 37. ein Zeichen des antichristlichen Geists (23, 25); und Luther erklärt in den schmalkaldischen Artikeln (11, 1): Mit dem Verbot der Priesterehe haben die Papisten das Werk des Antichrists, der Tyrannen und des schlechtesten Schurken ausgeübt.

Nach alledem machen die Forderungen des protestantischen Bewußtseins, welche mit männlicher Energie von den Reformatoren ausgesprochen wurden, einen wahrhaft befreienden Eindruck. Luther verlangt kurz und bündig: „Wir wollen in ihren leidigen Cölibat nicht willigen, sondern die Ehe frei haben, wie Gott sie selbst geordnet und eingerichtet hat, dessen Werk wir weder zerstören noch verhindern wollen" (Art. Smalc. 4, 3). Und die Apologie erwartet, daß nach dem Gesetz eines gesunden Fortschritts auch jene Institution geändert werde: „Bei anderen Gesetzen ist man ja auch gewöhnt, daß sie geändert werden, wenn ein evidenter Nutzen dazu rät. warum geschieht nicht dasselbe in dem Gesetz, in welchem so schwerwiegende Ursachen zusammenkommen, zumal in diesen letzten betrübten Zeiten?" (23, 53).

Anhangsweise müssen wir hier die Polemik erwähnen, welche die Reformatoren gegen die Jurisdiktion der Kirche in Ehesachen eröffnet haben. Vor allem wurde erklärt, die Gerichtsbarkeit der Kirche beruhe nicht auf göttlichem, sondern nur auf menschlichem Recht, d. h. sie sei der Kirche zeitweise aus historischen Gründen übertragen worden, hänge aber nicht wesentlich mit dem kirchlichen Amt zusammen und könne daher aus Zweckmäßigkeitsrücksichten wieder von ihm losgelöst werden (C. A. 28, 29). Die kirchliche Gerichtsbarkeit in Ehesachen ist zudem noch nicht besonders alt; denn aus dem codex des Justinian erhellt, daß damals noch die Ehesachen vor das bürgerliche Forum gehörten (Tract. de potestate Papae 77). Sodann aber enthält das kirchliche Eherecht eine Reihe von Ungerechtigkeiten, so das Cölibatsgesetz, die Ehehindernisse, welche aus geistlicher Verwandtschaft entstehen sollen, die Billigung der heimlichen Ehen u. s. w. (78); daher ist dieser Teil der Gesetzgebung der Kirche abzusprechen und der weltlichen Obrigkeit in die Hand zu geben, ja diese letztere ist durch göttliches Recht dazu verpflichtet, die erforderlichen Gerechtsame auszuüben, wenn die Bischöfe darin nachlässig sind (C. A. 28, 29; Tract. 77).

Die Kritik des bestehenden unhaltbar gewordenen Zustandes läßt an Kraft und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig; nirgends war die Polemik der Reformatoren berechtigter, nirgends aber auch der Widerstand der römischen Kirche kleinlicher, beschränkter und erbärmlicher als hier.

Wir wenden uns der positiven Darstellung der lutherischen Lehre zu. Die erste und einzig maßgebende Quelle für dieselbe ist auch in diesem Locus die heilige Schrift. Aber auch Kirchenväter wie Cyprian, Epiphanius, Ambrosius werden citiert (C. A. 23, 25; Ap. 23, 20. 49), ja sogar Päpste, sofern ihre Aussagen mit der Schriftautorität zusammenstimmen (C. A. 23, 2).

Gegenüber dem Pochen auf die römische Enthaltsamkeit, sowie gegenüber der Ansicht, als ob ein Gelübde der Keuschheit ohne weiteres gehalten werden könne und müsse, wird vor allem die Notwendigkeit des Ehestandes betont. „Die Ehe, sagt Luther im großen Katechismus (I, 211), ist nicht nur ein ehrlicher, sondern auch ein nötiger Stand". Nötig ist sie schon als eine natürliche unveränderliche Gottesordnung; der Ehestand ist schon im Paradies geschaffen worden (Ap. 23, 67. deutscher Text); der Geschlechtsunterschied beruht auf der ursprünglichen Schöpfung. „Gott hat den Ehestand vor allen andern eingesetzt und hat darum unterschiedlich Mann und Weib geschaffen" (Kat. I, 207). „Weder den Papisten noch uns ist es gegeben, aus einem masculinum ein femininum, oder aus einem Weiblein ein Männlein zu machen oder beides zu vernichten" (Art. Smalc. 11). Ebensowenig kann man einem, der es nötig hat, verwehren, ehelich zu werden. Die Geschlechter sind für einander, ein Geschlecht sollte von Anfang an in der rechten Art das andere erstreben. Daraus ergiebt sich die natürliche Neigung zwischen Mann und Weib, der Geschlechtstrieb, der schon in der reinen Natur angelegt war und keineswegs mit der Konkupiscenz, der unordentlichen Brunst, zu verwechseln ist (Ap. 23, 7).

Die Verfasser der Konfutatio hatten nun aber lächerlicherweise behauptet, im Anfang sei allerdings der Ehestand geboten gewesen mit dem Zweck, daß die Erde gefüllt werde; jetzt, da die Erde gefüllt sei, habe man das Gebot als aufgehoben zu betrachten. Dem gegenüber bemerkt die Apologie mit sieghafter Überlegenheit: Die Natur der Menschen ist durch jenes Wort Gottes „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde", nicht nur im Anfang der Schöpfung, sondern so lange diese Natur der Körper besteht, zur Fruchtbarkeit geschaffen, so gut wie durch das Wort: „Die Erde bringe hervor Gras und Kraut" die Frucht-

barkeit der Erde nicht bloß für den Anfang, sondern für alle Zeiten gewährleistet war (Ap. 23, 8). Und wenn die Gegner kindischerweise behaupteten: anfangs sei die Ehe geboten gewesen, jetzt sei sies nicht mehr, so wäre das gerade, wie wenn sie sagen wollten: anfangs brachten die Menschen bei ihrer Geburt den Geschlechtsunterschied mit sich, jetzt nicht mehr (23, 10). Solange die Natur nicht geändert wird, muß die Ordnung des Ehestandes bestehen bleiben (23, 9). Durch die Länge der Zeit kann daran nichts geändert werden. Ebensowenig läßt sich der Geschlechtsunterschied, der Geschlechtstrieb und die geschlechtliche Verbindung durch irgend ein Gelübde, ein Gesetz, eine menschliche Autorität auflösen. **Mandatum Dei et ordinationem Dei nulla lex humana, nullum votum tollere potest** (C. A. 23, 8. vrgl. mit 24; 27, 18; Ap. 23, 16. Schluß). Es kann gegenüber der naturwidrigen Prüderie und erheuchelten Mönchsheiligkeit nur wohlthätig wirken, daß mit solch fröhlicher Entschiedenheit behauptet wird: die Geschlechtsdifferenz ist etwas göttlich Angelegtes, etwas Unaufhebliches, und die Geschlechtsliebe ebendarum etwas durchaus Berechtigtes.

Die Ehe ist aber nicht allein der anerschaffenen Natur wegen notwendig, sondern auch als Heilmittel geboten. **Conjugium non solum procreationis causa necessarium est, sed etiam remedii causa** (Ap. 23, 13. vgl. C. A. 23, 15). Sie ist **remedium fornicationis** Durch den Sündenfall ist nämlich die Konkupiscenz, die unordentliche Brunst in die Natur hereingekommen. Die böse Lust hat natürlich den Geschlechtstrieb nicht aufgehoben, sondern ihn in krankhafter Weise gesteigert, so daß wir jetzt ein Mittel diesen Trieb zu befriedigen nötiger haben als zuvor (Ap. 23, 13. 16). Um nun aber die unerlaubte Befriedigung des krankhaft gesteigerten Geschlechtstriebs, die Hurerei, zu vermeiden, soll der Mensch in die Ehe treten und darin das Mittel der gesetzmäßigen Befriedigung suchen (Kat. I, 212). „Wegen der Hurerei habe jeder sein eigen Eheweib", hat Paulus geraten (1 Kor. 7, 2; Ap. 23, 14 ff.); und Luther erklärt: „Gott hat die Ehe eingesetzt, um einigermaßen den Lüsten des Fleisches vorzubeugen, damit jeder sein ihm gesetzmäßig bestimmtes Teil genieße und damit zufrieden lebe" (Kat. I, 212). Ja, Gott selber will, „daß wir dieses göttlich verordnete Heilmittel ebenso gebrauchen, wie er will, daß wir Speise und Trank gebrauchen, um unser Leben zu erhalten" (Ap. 23, 19).

Der krankhafte Zustand, dessen Heilung im Ehestand gesucht werden soll, ist aber noch vermehrt worden durch das Schwächerwerden der Natur. Die Reformatoren waren nämlich der Ansicht, daß zu ihrer Zeit die letzten Tage gekommen seien, in welchen die Kraft des menschlichen Geschlechts naturgemäß abnehmen müsse. So erklärt das Augsburger Bekenntnis (23, 14): „Da die menschliche Natur nach dem Eintritt der Welt ins Greisenalter allmählich schwächer wird, so sollte man dafür sorgen, daß nicht noch mehr Laster in Deutschland sich einschleichen" (23, 14). Und in der Apologie ist zu lesen: „Die Natur altert und wird allmählich schwächer und die Laster wachsen, so daß die von Gott überlieferten Heilmittel noch mehr anzuwenden wären" (23, 53).

Die Katholiken wiesen nun aber auf die Gabe der Enthaltsamkeit hin und verlangten, daß jeder Priester oder Mönch, der diese Gabe nicht in sich vorfinde, Gott darum bitten solle; sie werde den ernstlich Bittenden nicht versagt werden. Von beiden Seiten wird zugegeben, daß eine besondere Gabe, ein peculiare donum (Ap. 23, 19) dazu erforderlich sei, wenn es sich darum handle, im jungfräulichen Stand keusch zu bleiben. Während aber die Katholiken behaupten, daß diese Gabe jedem Priester und Mönch entweder ex officio zukomme oder ihm auf sein Gebet sogleich gewährt werde, finden die Reformatoren, daß die Gabe der Enthaltsamkeit äußerst selten ist und daß daher die ewige Keuschheit bei vielen zu den Dingen der Unmöglichkeit gehört, welche nicht Gegenstand eines Gelübdes sein können (C. A. 27, 27 f., vgl. Ap. 23, 7. 19. 21.). Wenn Christus seine Rede von der völligen Entsagung mit den Worten schließt: „Nicht alle fassen das Wort" (Mt. 19, 12), so will er damit sagen, daß nicht alle, die man dazu bestimmen möchte, die Gabe der Enthaltsamkeit haben. So bleibt es denn dabei, daß es nicht in menschlicher Macht steht, ohne besondere Gabe und göttliches Werk die Schöpfung zu ändern (C. A. 23, 5. 7.), daß ohne besonderes Werk Gottes keiner von dem Gesetz ausgenommen ist: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei" (27, 21). Am unzweideutigsten hat sich auch hier Luther ausgedrückt: „Wo die Natur so wie sie uns von Gott eingepflanzt ist, getrieben und gezogen wird, kann es auf keine Weise geschehen, daß man außerhalb der Ehe keusch lebe. Da

nämlich Fleisch und Blut seine Natur nicht ändern kann, so folgt auch jener natürliche Trieb, jene Neigung des Fleisches dem gewohnten Weg, wenn nicht irgend etwas entgegensteht oder hindernd dazwischentritt" (Kat I, 212). Das Urteil darüber aber, ob einer die Gabe der Keuschheit habe oder nicht, steht allein dem Gewissen des Einzelnen zu; nur vor diesem Forum kann es entschieden werden, ob es dem Menschen möglich sei, wirklich keusch zu leben, die unkeuschen Gedanken und bösen Lüste, das ewige Brennen und heimliche Leiden, von welchem Luther im Katechismus (I, 215) redet, zu vermeiden.

„Zur Vermeidung der Hurerei habe jeder sein eigen Eheweib". „Es ist besser heiraten als brennen"; diese Sätze des Apostels Paulus werden immer wiederholt. Aus alledem aber ergiebt sich für diejenigen, welche die Gabe der Enthaltsamkeit nicht haben, die Pflicht zu heiraten; es ist ihnen nicht nur von Gott erlaubt, sondern förmlich geboten, ehelich zu werden (C. A. 23, 9; 27, 18); ja sie sind durch die Schöpfung und Ordnung Gottes dazu gezwungen (27, 20). Gott will, daß die Menschen sich unter das allgemeine Naturgesetz beugen, und kann nicht leiden, daß man seine Ordnungen und Kreaturen verachte (Ap. 23, 19). Ja, es ist ernstlich von Gott geboten, „daß sich alle Stände und Orden, Männer wie Weiber, welche von Natur zum Vollzug der Ehe geschaffen sind, auch in derselben finden lassen, mit Ausnahme sehr weniger, welche Gott durch einen besonderen Ratschluß für sich stellte, so daß sie für das Joch des Ehestandes weniger geschickt gefunden werden" 2c. (Kat. I, 211). Alle diejenigen aber, welche für den Cölibat nicht geeignet sind, haben die Verpflichtung (debent), in die Ehe zu treten (C. A. 23, 7).

Ebenso sind sie zur Eheschließung berechtigt; denn durch die göttliche Schöpfung und Ordnung wurde ein Naturrecht begründet und die Rechtsgelehrten haben das Richtige getroffen, wenn sie die Verbindung von Mann und Weib unter dem Gesichtspunkt des natürlichen Rechts behandelten. Da ein solches seinem Wesen nach unveränderlich ist, so haben die Menschen, welchem Stand sie angehören mögen, immer das Recht, ein Ehebündnis einzugehen (Ap. 23, 9). Das jus naturale aber ist eo ipso als jus divinum anzusehen, weil es die von seiten Gottes der Natur aufgeprägte Ordnung ist (23, 12).

So ist es nicht mehr als billig, wenn die Verehlichung der jungen Leute von einer christlichen Obrigkeit und den Eltern unterstützt und wenn sie von den Dienern des Evangeliums besonders den Unenthaltsamen angeraten wird. In allen guteingerichteten Staaten, selbst bei den Heiden, haben die Gesetze den Ehestand mit den höchsten Ehren ausgestattet (C. A. 23, 20.), und so sollte man auch jetzt wieder den Ehestand durch die wirksamsten Gesetze und Beispiele unterstützen und die Menschen zum Heiraten einladen (Ap. 23, 55). Luther wünscht im großen Katechismus, daß man den jungen Leuten Mut zur Verehelichung mache, und ihnen, wenn thunlich, eine frühe Heirat ermögliche. „Man soll das junge Volk dazu halten, daß sie Lust zum Ehestand gewinnen, daher ist es auch die Pflicht der Eltern und der Obrigkeit, für die Jugend zu sorgen, daß sie, wenn sie herangewachsen sind, frühzeitig durch eine ehrliche Heirat verbunden werden" (Kat. I, 217 f.). Die Lehrer des Evangeliums aber haben die Pflicht, die Unenthaltsamen zum Heiraten zu ermahnen (Ap. 23, 55.), den armen gefangenen Gewissen zu gebieten, daß sie aus dem unkeuschen Stand ins ehliche Leben treten, in Anbetracht dessen, daß es nicht in ihrer Macht stehe, Keuschheit zu halten und daß sie im ledigen Stand nur immer mehr von der Begierde entflammt und gezwungen werden, wider das sechste Gebot zu sündigen (Kat. I, 216.).

Aus der göttlichen Institution der Ehe läßt sich nun mit Leichtigkeit ihr Zweck ableiten. Derselbe ist am präzisesten im Katechismus ansgesprochen (I, 207): „Gott hat Mann und Weib geschaffen, nicht um lüsterner Weise Unflätigkeit und Ausschweifung zu treiben, sondern daß sie gesetzmäßig verbunden Kinder zeugen, ernähren und sie zur Ehre Gottes fromm und rechtschaffen erziehen." Besonders viel liegt dem Reformator daran, daß Menschen erzogen werden, „welche die Welt zur Erkenntnis und zu einem glücklichen mit Tugenden geschmückten Leben hinführen könnten, um wider die Bosheit und den Teufel zu streiten." Mit diesem Satz ist nicht bloß der eschatologische Standpunkt, der in jenem Satz von der alternden Welt und der schwächerwerdenden Natur angedeutet war, verlassen, sondern auch die Ehe in den großen göttlichen Weltzweck eingeordnet, demzufolge er sein Reich auf Erden gründen, die Menschen zu ihrem wahren Glück und

Heil führen und das Reich der Finsternis bekämpfen will. Der Ehestand aber ist auch von dieser Seite aus als Brunnenstube einer neuen Menschheit, als der Garten, in welchem die Gottesmenschen erzogen werden, als notwendig und unentbehrlich nachgewiesen.

Die Einsetzung des Ehestands durch den Herrn bringt es nun weiter mit sich, daß die Ehe ihrem Wesen nach als unauflöslich anzusehen ist. Der Satz des Herrn: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden" (Mt. 19, 6.) wird besonders zu Gunsten der neugeschlossenen Priesterehen ins Feld geführt und dabei wird es als eine bittere Ungerechtigkeit beklagt, daß es die neueren Kanones oder Papstdekrete wagen, nicht nur die Ehen zu verbieten, sondern auch einmal geschlossene Ehen wieder aufzulösen (Ap. 23, 23). Solche Tyrannei ist unerträglich (Art. Smalc. 11, 2). Ebenso hat die katholische Kirche in entgegengesetzter Weise unerträgliche Lasten aufgelegt, indem sie im Fall eines Ehebruchs dem unschuldigen Teil verbietet, sich bei Lebzeiten des Schuldigen wieder zu vermählen. Melanchthon erklärt dies in seinem Traktat über die Papstgewalt (78) für eine injusta traditio, und das mit vollem Recht; denn durch den Ehebruch ist die Ehe in ihrem Wesen zertrümmert und ihres sittlichen Wertes entleert und kann daher nicht ohne unnatürlichen Zwang als bindend und verpflichtend festgehalten werden. Die Konkordienformel aber mußte sich gegen die schwarmgeistige Verirrung der Wiedertäufer wenden, welche erklärt hatten, daß Eheleute um des Glaubens willen sich von einander scheiden, daß eines das andere verlassen und mit einem andern seines Glaubens sich verehelichen möge (Sol. Decl. 12, 24).

Um zusammenzufassen, so ist die Ansicht der Reformatoren die: Um der angeborenen Geschlechtsdifferenz und um der natürlichen Unenthaltsamkeit willen trete jeder, der nicht eine ganz besondere Gabe von Gott empfangen hat, in die Ehe, erfülle damit den von Gott ihm gesetzten Zweck und betrachte das Band der Ehe, solang dies gewissenshalber möglich ist, für unauflöslich.

Die Reformatoren konnten mit so gutem Gewissen zum Eintritt in den Ehestand aufforbern, weil sie von der Heiligkeit desselben überzeugt waren, weil sie ihn nicht nur für einen nötigen,

sondern auch für einen ehrlichen Stand hielten (vgl. oben und Kat. I, 211). Freilich beruht die Heiligkeit der Ehe nicht auf einer Art levitischer Reinheit, wie sie die Verfasser der Konfutatio bei der Verteidigung des Cölibats im Auge hatten. Diese hatten nämlich für ihre Lehre folgenden sauberen Beweis beigebracht: die alttestamentlichen Priester mußten sich an dem Tag, an welchem sie Dienst hatten, der Weiber enthalten; da nun die neutestamentlichen Priester allezeit beten müssen, also eigentlich allezeit Dienst haben, so müssen sie sich auch allezeit der Weiber enthalten, müssen also unverheiratet sein; quod erat demonstrandum. Auch hatten sie als eine oft wiederholte Beweisstelle das Prophetenwort angeführt: „Heiliget euch, die ihr des Herrn Geräte traget" Jes. 11, 11. Die Apologie dient ihnen hierauf mit gebührender Schärfe und weist nach, daß Beten nicht so viel sei wie im Dienst stehen, daß fromme Männer auch dann beten, wenn sie keinen Dienst haben, und daß der Umgang mit der Gattin am Gebet nicht hindere (Ap. 23, 27). Übrigens entspricht es nicht mehr der neutestamentlichen Freiheit, daß die Gewissen durch levitische Reinigkeitsvorschriften beschwert werden sollten. Liberat enim evangelium ab illis immunditiis leviticis (Act. 15, 10 f., Ap. 23, 42). Das Evangelium verlangt Reinheit des Herzens, keine Gesetzeszeremonien, und so ist auch jener Spruch: „Reiniget euch, die ihr des Herrn Geräte traget", von der Herzensreinheit, von aufrichtiger Buße, aber nicht von levitischer Reinheit zu verstehen (23, 64).

Ernstlicher könnte von der Frage die Rede sein, ob die Heiligkeit der Ehe nicht auf dem Sakramentscharakter derselben beruhen könnte; und wenn die Papisten den Ehestand der Priester eine Schmach für das deutsche Reich geheißen hatten, so erinnert allerdings der deutsche Text der Apologie daran, daß man nicht die heilige Ehe, welche der Papst selbst ein „Sakrament der heiligen Ehe" heiße, infamiam imperii täufen dürfe (Ap. 23, 3). In ihrem 13. Artikel aber, wo sie von Zahl und Gebrauch der Sakramente handelt, will sie bekanntlich nur die drei, Taufe, Abendmahl und Absolution als Sakramente gelten lassen, nach der noch etwas ungenauen Definition, derzufolge unter Sakramenten diejenigen Riten zu verstehen wären, welche einen Auftrag Gottes haben

und denen eine Verheißung der Gnade beigefügt sei. Die Ehe aber will sie nicht als Sakrament gelten lassen, obwohl bei ihr das mandatum und die promissio gratiae zutreffen würde. Sie wird aber deshalb von der Zahl der Sakramente ausgeschlossen, weil ihr der neutestamentliche Charakter abgeht, und weil sich ihre Verheißungen auf das körperliche Leben beziehen, nicht aber auf das spezifisch-christliche Heil, auf das zentrale Gut der Sündenvergebung, wie dies bei den drei oben erwähnten Riten der Fall ist. Daß es noch an einer vollständig klaren Begriffsbestimmung fehlt, zeigt die Apologie selbst, indem sie fortfährt: „Wenn man die Ehe deshalb ein Sakrament nennen wollte, weil sie einen Befehl Gottes hat, so könnten alle Stände und Pflichten, welche ein mandatum Dei haben, Sakramente genannt werden, wie z. B. die Obrigkeit. Endlich wenn alle Dinge den Sakramenten zugezählt werden müßten, welche ein Gebot Gottes haben und denen Verheißungen beigefügt sind, warum rechnet man dann nicht auch das Gebet, die Almosen, die Anfechtungen dazu?" Die Apologie bricht hier mit dem Gedanken ab, daß kein Vernünftiger einen großen Streit über Zahl und Wort führen werde (13, 15 ff.). Wir sind damit einverstanden; immerhin lag es im Interesse der Dogmatik, daß später die neutestamentliche Verheißung ausdrücklich in die Definition des Sakraments aufgenommen, das mandatum Dei mit dem Befehl Christi vertauscht und das sichtbare Zeichen als wesentliches Erfordernis mit hereingezogen wurde. So allein konnte eine gewisse Vagheit in diesem Lehrstück vermieden werden.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zum Ehestand zurück. Die Heiligkeit dieses Standes hängt also nicht damit zusammen, daß die Ehe als Sakrament zu betrachten wäre; dagegen kommt ihr eine objektive Heiligkeit zu, vor allem weil sie als eine göttlich sanktionierte Verbindung der beiden Geschlechter zu betrachten ist. Entscheidend ist hiefür der prinzipielle Satz der Confessio Augustana (27, 58): Bonum et perfectum vitae genus est, quod habet mandatum Dei. Durch das Gebot oder das Wort Gottes ist dieser Stand geheiligt, so sehr, daß er nicht nur den übrigen Ständen an Wert und Würde gleichkommt, sondern als der nobilissimus status (Kat. I, 210) alle übrigen weit hinter sich zurück-

läßt, ob nun jene unbesiegte Kaiser oder purpurgeschmückte Fürsten und Bischöfe seien: sie müssen sich alle demütigen und sich in diesem Stand finden lassen. „Wiewohl es ein weltlicher Stand ist, sagt Luther in seinem Traubüchlein, so hat er dennoch Gottes Wort für sich und ist nicht von Menschen erdichtet oder gestiftet wie der Mönche und Nonnen Stand. Daher sollte auch dieser göttliche Ehestand mehr geehrt und als der eigentliche geistliche Stand bezeichnet werden.“ Im Zusammenhang wird die Lehre von der Reinheit des Ehestandes in der Apologie ausgeführt (23, 28 ff.). Christus nennt die Ehe eine göttliche Verbindung, wenn er sagt: „Welche Gott zusammengefügt hat, die soll der Mensch nicht scheiden“, und Paulus erklärt, Ehe, Speise und Ähnliches werde geheiligt durch Wort Gottes und Gebet. Durch das Wort wird nämlich das Gewissen darüber beruhigt, daß das matrimonium ein von Gott gebilligter Stand sei, und im Gebete nehmen wir die Ehe an mit Danksagung als eine Gabe Gottes. Ja aus der Stelle 1 Tim. 2, 15 („das Weib wird gerettet durch Kindergebären, wenn sie bleibt im Glauben“) geht hervor, daß die Berufserfüllung von seiten des gläubigen Weibs, ihre Stellung als Gattin und Mutter, der ehliche Umgang, das Kindergebären und die übrigen häuslichen Pflichten ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sind. Um des Glaubens willen läßt sich Gott diese Berufswerke gefallen. Was aber Gott wohlgefällt und von Gott erlaubt oder gebilligt ist, das ist rein. Ergo conjugia sunt munda, quia sunt approbata verbo Dei (23, 33).

Zu der objektiven Heiligkeit muß nun aber auch die subjektive Herzensreinheit hinzukommen, wenn nicht nur der Stand im allgemeinen, sondern auch die Führung im einzelnen Gott wohlgefällig sein soll. Ist die Persönlichkeit rein und durch den Glauben geheiligt, so liegt darin die Garantie für ein sittlich reines Verhältnis im Ehestand. „Den Reinen ist alles rein“ (Tit. 1, 15; Ap. 23, 34). Es handelt sich, wie wir oben zeigten, nicht um die levitische, sondern um die Herzensreinheit. Diese aber kann im Ehestand ebensogut ja noch besser als im erzwungenen Cölibat vorhanden sein. Abraham und Jakob mögen trotz ihres Ehestandes, ja trotz ihrer Polygamie reiner gewesen sein als die meisten Cölibatäre (23, 35. 64). Wenn man an die Ausschweifungen

außerhalb der Ehe oder an die unreinen Gedanken und verkehrten Begierden, an das ewige Brennen und heimliche Leiden denkt (Kat. I, 215), an jenen Sumpf offenbarer Hurerei und anderer schimpflicher Laster, welche aus Verachtung der Ehe folgten, so kann man es nur als eine heilige Gewissenspflicht ansehen, den Ehestand so viel wie möglich wieder zu Ehren zu bringen (I, 217), als denjenigen, in welchem relativ viel größere Reinheit zu finden ist, als in dem ledigen Stand.

Was nun aber die Frage nach der Vorzüglichkeit der Virginität vor dem Ehestand betrifft, so wird zunächst ausgeführt, daß weder der Ehestand noch die Virginität an sich mit größerer Heiligkeit begabt sei als der andere Stand, sondern daß der Glaube den Menschen reinigt, während ihn der Unglaube in seinem unreinen Zustand liegen läßt. „Daher, resumiert die Apologie, ist die Jungfrauschaft in den Gottlosen unrein, die Ehe aber in den Frommen rein wegen des göttlichen Worts und des Glaubens" (23, 34). — Nun aber machten die Römlinge den Reformatoren den Vorwurf der jovinianischen Ketzerei. Jovinianus hatte nämlich Ehestand und Virginität auf dieselbe Stufe gestellt und war um dieser Ansicht willen als Ketzer verworfen worden. Gegen keinen Vorwurf aber war man im Zeitalter der Reformation empfindlicher als gegen den der Häresie. Ketzer wollten die Evangelischen durchaus nicht sein, und so erklärten sie, die Virginität sei allerdings dem Ehestand vorzuziehen (23, 38). Wie nämlich die Prophetie über die Beredtsamkeit, die Kriegswissenschaft über dem Ackerbau (?), die Beredtsamkeit über der Baukunst (?) stehe, so sei die Gabe der Virginität vorzüglicher als die Ehe; nur sollte ihr keine rechtfertigende Bedeutung vindiziert werden. Virgo non magis meretur justificationem virginitate quam conjunx conjugalibus officiis. Die Virginität kann uns nie zur Sündenvergebung helfen, aber allerdings macht sie den Menschen geeigneter zum Beten, Lehren, Dienen; denn „die Jungfrau sorgt für das, was des Herrn ist" (1 Cor. 7, 32). Übrigens bemerkt die Apologie weiter unten (23, 67), daß man zur Zeit des Jovinian das Cölibatsgesetz noch gar nicht gekannt habe, und daß also mit seiner Verwerfung keineswegs der Ehestand der Priester verworfen worden sei, sondern nur die Gleichstellung der Virginität und des matri-

monium, daß also der Vorwurf der jovinianischen Ketzerei schon wegen der veränderten Verhältnisse gar nicht passe.

Hier ist der Punkt, wo wir unseren Reformatoren größeren Freimut und ein kühneres Auftreten gewünscht hätten. Es hätte nichts geschadet, wenn sie den Vorwurf der jovinianischen Ketzerei einfach ad acta gelegt und frank und frei behauptet hätten: Der Ehestand steht über der Virginität; doch werden wir weiter unten sehen, warum es ihnen auch aus prinzipiellen Gründen unmöglich war, diese Konsequenz zu ziehen. Die Anknüpfungspunkte für eine Fortbildung der reformatorischen Anschauung waren aber schon in der echt evangelischen Geringschätzung des Mönchtums mit seiner erzwungenen Virginität gegeben, und Luther hat in seiner kernigen Art auch hier kein Blatt vor den Mund genommen, sondern ohne weiteres erklärt: „Der Ehestand sollte viel eher geistlich genannt werden, als jener Mönchsstand, der vielmehr der allerweltlichste und fleischlichste zu nennen wäre, weil er aus Fleisch und Blut, aus weltlichem Witz und Vernunft erfunden und gestiftet ist" (Traubüchlein 3).

Wir können hier die Aufstellungen unserer symbolischen Bücher über die Eheschließung und die rechte Führung des Ehestands anschließen. Vor allem muß beim Eintritt in den Ehestand der Schutz und Segen Gottes erfleht werden, und zwar weil die Ehe kein Fürwitz, sondern eine ernste und heilige Sache ist. Es ist klar, sagt Luther im großen Katechismus (I, 208), non jocum aut curiositatem, sed rem magnam et arduam esse matrimonium. Dies ist besonders der Jugend einzuschärfen. „Das junge Volk soll lernen, diesen Stand mit Ernst ansehen und in Ehren halten als ein göttlich Werk und Gebot und soll nicht dabei seine Narrheit treiben mit Lachen, Spotten und dergleichen Leichtfertigkeit, gerade als wäre es ein Scherz oder Kinderspiel ehelich zu werden oder Hochzeit zu machen. Die es zum ersten gestift haben, daß man Braut und Bräutigam zur Kirche führen soll, habens wahrlich für keinen Scherz, sondern für großen Ernst angesehen, denn es kein Zweifel ist, sie haben damit den Segen Gottes und gemein Gebet haben wollen und nicht eine Lächerei oder heidnisch Affenspiel treiben (Traubüchlein 4). Denn gerade das, daß der Ehestand auch seine besonderen Gefahren mit sich bringt, macht es so nötig

den göttlichen Segen zu suchen; „wie sichs denn auch wohl täglich befindet, was Unglücks der Teufel anricht im Ehestand mit Ehebruch, Untreu, Unreinigkeit und allerlei Jammer" (Traubüchlein 5). Gott aber kommt diesem Bedürfnis des Menschen mit seinem Gnadenwillen entgegen; er weiß ja wohl, daß die Ehe oder die Ehefrau das höchste irdische Gut für einen Menschen ist, und wie das fünfte Gebot die eigene Person des Menschen schützt, so das sechste die ihm zunächststehende Person, seine Gattin, mit der er ein Leib und ein Fleisch ist, so daß ihm an keiner Sache größeres Unrecht geschehen kann (Kat. I, 200). Gott wollte durch dieses Gebot eines jeglichen eheliches Gemahl umschränkt und bewahrt haben, daß niemand sich daran vergreife (I, 204 f.). Und wie der Schutz Gottes dem Ehestand gewährleistet wird, so soll auch der Segen nicht ausbleiben. „Gott hat diesen Stand mit so viel Segnungen überhäuft, und hat alles, was in der Welt ist, zu seiner Förderung eingerichtet und ihm zum Gebrauch gegeben, damit er recht reichlich versorgt sei" (I, 208). Daß nun auch die Kirche sich als Vermittlerin des göttlichen Segens gerne finden läßt, ist selbstverständlich. Wenn wir übrigens den Eingang in das Traubüchlein vom Standpunkt unsrer neueren Entwicklung betrachten, so staunen wir darüber, wie verwandt die dort ausgesprochenen Gedanken schon derjenigen Anschauung sind, welche unsrer heutigen Civilehegesetzgebung zu Grunde liegen. „Weil Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäft ist, so beginnt Luther seine Einleitung, so gebührt uns Geistlichen oder Kirchendienern nichts darin zu ordnen oder regieren, sondern lassen einer jeglichen Stadt und Land hierin ihren Brauch und Gewohnheit. Etliche führen die Braut zweimal zur Kirche, beide des Abends und des Morgens, etliche nur einmal. . . Solches alles lasse ich Herren und Rat schaffen und machen wie sie wollen; es gehet mich nichts an". Luther will also die örtliche Gewohnheit, die bürgerliche Sitte maßgebend sein lassen. Der Ehestand ist zwar eine göttliche Naturordnung, aber sein Vollzug ist ein weltliches Geschäft. Die Kirche aber wird, wenn ihr Segen begehrt wird, denselben nicht versagen. „So man von uns begehrt, für der Kirchen oder in der Kirche sie zu segnen, über sie zu beten oder sie zu trauen, sind wir schuldig dasselbe zu thun." In dem Traubüchlein giebt nun Luther

„für die einfältigen Pfarrherrn" eine Art Formular für Verkündigung, Trauung und Einsegnung. Das Aufgebot ist besonders einfach und köstlich mit seinem drolligen Schluß: „Und hätte jemand was dreinzusprechen, der thue es bei Zeiten oder schweige hernach. Gott gebe ihnen seinen Segen. Amen." Die Trauung wurde der Sitte der Zeit gemäß meist vor der Kirchthür vollzogen; der Pfarrherr nahm die Fragen ab, wechselte die Trauringe und sprach dann die Brautleute zusammen. Erst nach der Trauung traten die Neuvermählten in die Kirche ein, hierauf sollte der Geistliche am Altar folgende Stücke verlesen: 1. Die Erschaffung des Weibs nach Gen. 2, 18 ff.; dann die Pflichten, welche die Eheleute übernehmen Eph. 5, 22 ff. Dann das Kreuz, das Gott den Neuvermählten mit auf den Lebensweg giebt nach Gen. 3, 16 ff.; endlich Trost und Segen nach Gen. 1, 27. 28. 31. Prov. 18, 22. Die ganze Handlung, die kaum eine Viertelstunde dauern kann, wird mit einem kurzen innigen Gebet geschlossen. Das Ganze aber macht in seiner liebenswürdigen Einfalt und Herzlichkeit einen überaus köstlichen Eindruck.

Was nun aber die Führung des Ehestandes betrifft, so ist er nicht als ein Tummelplatz unersättlicher Lust zu betrachten, vielmehr gilt es, die rechte Herzensreinheit zu bewähren, Maß zu halten und sich eine heilsame Enthaltsamkeit bisweilen aufzulegen. Der Umgang mit der Gattin hindert zwar das Gebetsleben nicht (Ap. 23, 27); dennoch müssen sich die Frommen nach 1 Kor. 7, 5. bisweilen trennen, um Muße zum Gebet zu haben: und solche Enthaltsamkeit wird den guten Bürgern nicht schwer werden, besonders wenn sie mit öffentlichen Ämtern betraut sind, welche oft so viel Geschäfte mit sich bringen, daß sie alle Gedanken an ihr häusliches Glück vergessen können (23, 43). Die Reinheit freilich kann der Mensch in keinem Fall sich selber schenken: Die Gnade Gottes ist erforderlich, wenn das Herz rein sein soll (Kat. I, 212). Der Katechismus hebt nun aber neben der Herzensreinheit mit großer Wärme die Pflicht der gegenseitigen Liebe und Achtung hervor. Der Wortlaut unseres kleinen Katechismus ist ja ins Gedächtnis unsres Volkes übergegangen: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir keusch und züchtig leben in Worten und Werken, und ein jeglicher sein Gemahl liebe und ehre".

Im großen Katechismus aber zeigt Luther, wie Liebe und gegenseitige Achtung auch die Pflicht der Keuschheit und Treue versüßen und erleichtern. „Dies Gebot fordert, so lesen wir im Katechismus (I, 219), daß jedermann sein Gemahl von Gott gegeben, lieb und wert halte; denn wo eheliche Keuschheit soll gehalten werden, da müssen Mann und Weib vor allen Dingen in Liebe und Eintracht bei einander wohnen, daß eins das andere von Herzen und mit ganzer Treue meine. Wo Liebe ist, da wird auch Keuschheit ganz von selbst folgen ohne alles Gebieten."

So wäre schließlich auch dasjenige Wort ausgesprochen, das den Naturtrieb allein zu adeln und das Verhältnis der Geschlechter wirklich auf eine sittliche Stufe zu erheben vermag, die auf gegenseitige Achtung gegründete Liebe. Luther hat auch hier wieder wie so manchmal, fast wie im Vorbeigehen einen Fels in den Strom der theologischen Entwicklung hineingeworfen, auf welchem man einen neuen Bau aufführen konnte. Luther hat, wie wir oben sahen, auch sozusagen beiläufig den Ehestand einen geistlichen Stand genannt und ihn damit über die selbsterwählte Menschensatzung der Möncherei hinaufgestellt. Die Reformatoren haben überhaupt an der Göttlichkeit und Heiligkeit des Ehestandes um seiner göttlichen Einsetzung willen —, an der ursprünglichen Reinheit des Geschlechtsunterschieds um der göttlichen Schöpfung willen nie gezweifelt. Sie haben damit den Ehestand in sein Recht und seine Würde wieder eingesetzt. Auch die Richtlinien für die sittliche Führung der Ehe haben sie vorgezeichnet. Und doch, bei alledem werden wir uns nicht verhehlen dürfen, daß die Ehe von den Gründern unsrer Kirche noch zu einseitig als ein sinnliches Verhältnis aufgefaßt wurde, daß sie immer wieder und in erster Linie als remedium fornicationis dargestellt und damit wieder fast auf die Stufe eines notwendigen Übels herabgedrückt wurde, daß dagegen die Reichhaltigkeit der sittlichen Güter, welche aus der geistigen Gemeinschaft der beiden Geschlechter hervorgehen muß, nicht genügend anerkannt ist. Zu einem kleinen Teil mag die Schuld daran auch in der Befangenheit gefunden werden, mit der unsere Väter sich an den Buchstaben der Schrift gebunden glaubten, auch in solchen Fällen, wo wir die Bahnen, die uns in der Schrift gebrochen wurden, weiter verfolgen mögen, um im Geist

der Freiheit und der Liebe zu neuen Erkenntnissen zu gelangen. Aus all dem erklärt sich jene auffallende Erscheinung, daß die Reformatoren bei ihrem weiten Blick und ihrer freien Auffassung doch noch bei der mittelalterlichen Voraussetzung stehen bleiben konnten, daß die reine Virginität allerdings höher zu werten sei als der Ehestand, daß sie nicht bedachten, welch vielseitige sittliche Anregung dem Einsamen versagt bleibt, welch reiches Übungsfeld sich dagegen für die sittlich religiöse Vervollkommnung gerade im Ehestand mit seinen Freuden, seinem Kreuz eröffnen muß.

II. Der weite Abstand, der die katholische Lehre von der evangelischen trennt, springt in die Augen. Hier ein frischer Hauch des Geistes, der alles durchweht, dort eine mittelalterliche Enge und Dumpfheit; hier ein mutiger Fortschritt auf der Bahn der Befreiung von Menschensatzung und Gewissensbann, dort ein reaktionäres Treiben und verkehrtes Festhalten an sittlich unhaltbar gewordenen Positionen; hier ein kühner Mut, mit dem ein sittlich Gut zurückerobert wird, dort eine böswillige Verhärtung, eine fast dämonische Verstockung gegen die Forderung des Gewissens. Hier ein genialer Wurf, der unbekümmert um die Einzelnheiten dem Gedanken neue Bahnen weist; dort eine lederne Scholastik, eine spinöse Kasuistik, die man sich nicht greisenhafter denken kann.

Die römische Lehre von der Ehe ist nicht ganz lückenlos und auch das Tridentinum, das die mittelalterliche Lehre abgeschlossen hat, giebt keine Antwort über dies und jenes, was man gerne wissen möchte; ja selbst die neuesten Dogmatiker sind nicht im Klaren über jene wichtige Frage, wer als Spender von dem Sakrament der Ehe zu betrachten sei (!). Doch steht im Ganzen alles, was vom matrimonium behauptet werden darf, schon seit 300 Jahren fest, und daher kann man über das, was kirchliches Dogma geworden ist, nicht im Zweifel sein. — Das Tridentinum handelt in seiner 24. Sitzung vom Ehestand, schickt zuerst eine doctrina, eine positive Darstellung voraus, verdammt dann in den Canones die häretischen Ansichten und giebt endlich in den Dekreten de reformatione matrimonii kirchengesetzliche Bestimmungen über Eheschließung, Ehegiltigkeit, Ehehindernisse u. s. w.

Vor allem sei es uns gestattet, die Frage über das Wesen der Ehe vorauszuschicken. Die Ehe ist nach der doctrina eine

fortwährende und unauflösliche Verbindung zwischen Mann und Weib, wie dies schon der Vater des menschlichen Geschlechts, Adam, in der Ahnung des göttlichen Geistes ausgesprochen hat mit den Worten: „Das ist Bein von meinen Gebeinen und Fleisch von meinem Fleisch . . . und die zwei werden in einem Fleisch sein". Christus hat dann der Ehe den Charakter der Monogamie vindiziert, wenn er sagt: „Es sind also nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch", und hat ihre Unauflöslichkeit mit den Worten bestätigt: „Was also Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden". In Canon 2 aber werden diejenigen verdammt, welche behaupten, den Christen sei erlaubt zugleich mehrere Gattinnen zu haben, und dies sei durch kein göttliches Gesetz verboten.

Nun aber muß vor allem die Stellung des matrimonium unter den Sakramenten gerechtfertigt werden. Aus dem Tridentinum selbst ist über diese Frage nichts weiter zu entnehmen als daß Christus, der Stifter und Vollender der verehrungswürdigen Sakramente, uns durch sein Leiden eine Gnade verdient habe, welche die natürliche Liebe vollende, die unauflösliche Einheit bestätige und die Gatten heilige; daß Paulus darauf hinweise, wenn er die Liebe Christi zur Gemeinde als Vorbild für die ehliche Liebe hinstelle und dies ein großes Sakrament nenne, Eph. 5, 32., wobei bekanntlich μυστηριον ohne weiteres mit „Sakrament" wiedergegeben wird, daß endlich die Ehe im evangelischen Gesetz die alttestamentlichen Konnubien an Gnade übertreffen müsse und daher mit Recht von der gesamten Kirche unter die Sakramente des neuen Gesetzes gezählt werde. In Canon 1 wird derjenige verurteilt, der behauptet, die Ehe sei nicht wahrhaft und eigentlich eines aus den sieben Sakramenten des evangelischen Gesetzes oder sie sei nicht von dem Herrn Christo eingesetzt, sondern von Menschen in der Kirche erfunden, oder sie bringe keine Gnade mit sich. Das letztere war bekanntlich ein Erfordernis bei jedem Sakrament, daß es gratiam conferre.

Wir können uns aber doch nicht ganz versagen, auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, die den katholischen Dogmatikern aus dem Versuch erwachsen, bei der Ehe die Erfordernisse eines Sakraments nachzuweisen. Es wäre ganz einfach, wenn man die priesterliche Einsegnung der Ehe als causa efficiens des

Sakraments, den Priester als Spender des Sakraments ansehen dürfte; wenn man ferner eine materia visibilis und eine materia invisibilis gut unterscheiden könnte. Als materia invisibilis kann man wohl den göttlichen Segen betrachten; aber was ist das sichtbare Zeichen? Der Trauring? Aber es ist nicht überall Sitte, daß Trauringe gewechselt werden: so müssen die Brautleute selbst sich als die sichtbare materia betrachten lassen. Warum kann aber nicht die Einsegnung der Kirche als causa efficiens, und der Priester als Spender des Sakraments betrachtet werden? Weil es eine Reihe von Eheschließungen giebt, bei welchen der Segen des Priesters fehlt, und die trotzdem als giltige Ehen mit sakramentalem Charakter anzusehen sind, hat doch noch Pio nono in einer Allokution anno 52 erklärt, daß es keine Ehe unter Gläubigen geben könne, die nicht zugleich Sakrament sei. Da nun aber z. B. die zweite Ehe nicht eingesegnet wird und doch sakramental giltig ist, da die Ehen der Häretiker nicht priesterlich eingesegnet werden und doch nachträglich Sakramente werden, sobald die Ketzer in den Schoß der „alleinseligmachenden“ Kirche zurückkehren, da gewisse heimliche Ehen, die ohne priesterliche Einsegnung geschlossen werden, giltig sein können; da in vielen Fällen schon die passive Assistenz des Pfarrers genügt; so müssen die Brautleute selbst die Spender des Sakraments sein. Also die Brautleute sind zugleich Spender und Empfänger und materia visibilis des Sakraments; und weil die kirchliche Einsegnung auch nicht als konstitutiv angesehen werden kann, so ist als causa efficiens nicht der priesterliche Segen, sondern der consensus der Brautleute zu betrachten. Vor solchem nonsens scheut die katholische Kirche nicht zurück, wenn es gilt eine unhaltbar gewordene kirchliche Bestimmung mit aller Gewalt aufrecht zu erhalten.

Die Hauptsache ist auch in diesem Lehrstück die Omnipotenz der Kirche, die sich auf Schritt und Tritt geltend macht. Den Umständen entsprechend wird sie vor allem gegenüber den Häretikern gewahrt, welche in 12 Canones verdammt, aber auch schon in der doctrina als homines insanientes hingestellt werden, welche Verkehrtes über dieses heilige Sakrament gedacht und nach ihrer Sitte unter dem Vorwand des Evangeliums die Freiheit des Fleisches eingeführt haben, nicht ohne damit großen Schaden unter

den Gläubigen anzurichten. Wie sehr die Spitze dieser Opposition gegen die Protestanten gerichtet ist, geht besonders aus Canon 9 und 10 hervor, wo die Priesterehe wiederholt verdammt und das Mönchtum hoch über den ehelichen Stand erhoben wird. Sodann aber muß die Kirche ihre Macht gegenüber den weltlichen Beamten und Herren geltend machen, welche ihre Untergebenen durch Drohungen und Strafen dazu zwingen wollen, mit gewissen Personen um des Geldes willen Heiraten einzugehen (de reform. Kap. 9). Und endlich macht die Kirche kein Hehl aus dem Anspruch, daß die Ehesachen einzig und allein in das Ressort der kirchlichen Gerichtsbarkeit gehören (Can. 12).

Aber auch die ganze positive, dogmatisch-praktische Ausführung des Tridentinum gipfelt darin, die Omnipotenz der Kirche über allen Zweifel erhaben darzustellen. Das Centraldogma von der Allgewalt der Kirche liegt vor allem jenen Bestimmungen über Unauflöslichkeit oder Auflöslichkeit der Ehe zu Grund, je nachdem die Kirche sich veranlaßt sieht, ein Verbot oder eine Erlaubnis auszusprechen. Wenn die Ehe einmal geschlossen, kirchlich sanktioniert, und wirklich vollzogen ist, so darf das Band der Ehe nicht mehr gelöst werden, weder wegen einer Häresie, noch wegen lästiger Beiwohnung noch wegen böswilliger Verlassung, d. h. ein Weib ist, auch wenn sie von ihrem häretischen oder verdorbenen oder verschwundenen Gatten getrennt leben mag, doch immer an denselben gebunden, so daß sie keinen anderen heiraten darf (Can. 5). Ebensowenig kann das vinculum der Ehe durch den Ehebruch eines der beiden Gatten aufgelöst werden. Auch der unschuldige Teil darf, solange der schuldige noch lebt, keine neue Ehe eingehen; und derjenige bricht die Ehe, welcher nach Entlassung der Ehebrecherin eine andere heiratet (Can. 7). Nur die Erleichterung wird den unglücklich Verheirateten gewährt, daß die Kirche die Trennung von Tisch und Bett auf bestimmte oder unbestimmte Zeit erlaubt (Can. 8).

Dagegen gilt eine bloß geschlossene, aber nicht vollzogene, oder wenigstens nicht unter Zustimmung der Kirche vollzogene Ehe als auflösbar (vgl. z. B. unter den von der Congregatio Cardinalium verfaßten Deklarationen bei Kap. I Decl. 3, 3. Absatz); denn unauflösbar wird die Ehe erst durch die unter Zustimmung

der Kirche vollzogene copula carnalis. Dieser Satz wird praktisch in solchen Fällen, in denen z. B. die Gattin, nachdem die Ehe geschlossen ist, aber ehe sie vollzogen wird, den Schleier nimmt und Nonne wird. Der betrogene Ehemann hat in solchem Fall das Nachsehen und hat kein Recht auf Vollzug der Ehe zu dringen. „Wenn einer sagt, eine giltige aber nicht vollzogene Ehe werde durch das Keuschheitsgelübde eines der beiden Gatten **nicht** aufgelöst: anathema sit“ (Can. 7). Schon Innozenz IV. hatte erklärt: ehe die Ehe durch die copula carnalis vollzogen sei, habe eins der beiden Vermählten das Recht, ohne das andere um Rat zu fragen, in ein Kloster zu gehen, so daß der zurückbleibende Teil von da an sich ohne weiteres anderweitig vermählen könne. Auflösbar ist die Ehe auch in dem Fall, wenn sich nach der Trauung ein kirchliches Hindernis herausstellt. In Kapitel 1 de reform. matr. wird nämlich in gewissen Fällen vorgeschrieben, daß die kirchlichen Verkündigungen erst nach der Trauung vorgenommen werden dürfen, weil hie und da zu erwarten sein dürfte, daß den Nupturienten aus Böswilligkeit Hindernisse in den Weg geworfen werden könnten. In solchen Fällen müssen aber die Neuvermählten nach der Trauung mit dem Vollzug der Ehe warten, bis die Verkündigungen nachgeholt und durch dieselben festgestellt ist, daß keine gesetzlichen Hindernisse vorliegen. Wenn die Ehe doch vollzogen wird, und es stellen sich impedimenta legitima heraus, so wird sie ohne Umstände wieder aufgelöst.

Damit sind wir schon den Bestimmungen über Giltigkeit und Ungiltigkeit der Ehe näher getreten. Der erste Satz, den wir hier im Sinn der katholischen Lehre aufstellen müssen, ist der: Die Ehe ist giltig, wenn die Kirche ihre Zustimmung giebt. Dies wird besonders klar durch die Ausführungen, welche das 1. Kapitel de reformatione über die heimlichen Ehen giebt. „Die heimlichen Ehen, heißt es dort, die durch freie Übereinkunft der Kontrahierenden geschlossen wurden, sind giltige und wahre Ehen, so lang die Kirche sie nicht ungiltig gemacht hat“; dagegen ist die Zustimmung der Eltern nicht erforderlich. Nun sieht freilich die heilige Synode ein, welch schwere Sünden aus solchen heimlichen Ehen hervorgehen können, besonders wenn etliche die erste Gattin, mit der sie heimlich verbunden waren, verlassen und sich mit einer

andern öffentlich vermählen und also mit derselben in fortwährendem Ehebruch leben. So sollen von nun an die heimlichen Ehen verboten sein, und zwar tritt dieses Dekret 30 Tage nach Verkündigung der tridentinischen Beschlüsse in Kraft. Dagegen sind diejenigen heimlichen Ehen, welche vor dem Konzil geschlossen wurden, als giltig festzuhalten, ja wenn solche heimlich verbundene Eheleute unter der Autorität eines unklugen Bischofs oder eines unwissenden Pfarrers getrennt und nachher mit anderen öffentlich getraut wurden, so gilt die erste Ehe; die zweite ist trotz des Skandals, den es geben mag, aufzulösen und gegen diejenigen, welche mit Verachtung der ersten Ehe zum Abschluß einer zweiten geschritten sind, ist gerichtlich zu verfahren (de ref. matr. Kap. I, Decl. 14, Abs. 2 und 5). Übrigens ist auch bei solchen früher geschlossenen klandestinen Ehen die Formel, welche das tridentinische Konzil vorschreibt, in öffentlicher Trauung nachzuholen, sonst sind die Kinder aus solchen Ehen illegitim (de ref. metr. Kap. I Decl. 9, Abs. 4).

Um nun aber die heimlichen möglichst zu beschränken, giebt die Synode genauere Vorschriften über die regelmäßigen Bedingungen für das Zustandekommen der Ehe. Vorauszugehen hat eine dreimalige Proklamation in der Kirche, durch welche man etwaige Hindernisse in Erfahrung bringen kann. Ebenso ist den Nupturienten die Pflicht der Beichte und Kommunion vor der Eheschließung einzuschärfen; bei der Beichte wird der Priester besonders leicht erfahren können, ob nicht ein mit einer kirchlichen Strafe zu belegendes stuprum vorangegangen ist, oder ob der Betreffende nicht durch anderweitige Verbindlichkeiten an der sofortigen Eingehung der Ehe gehindert ist. Nach den Verkündigungen folgt die feierliche Eheschließung, die vor dem Pfarrer oder seinem gesetzmäßigen Stellvertreter und zwei oder drei Zeugen vorgenommen werden muß. Die Eheleute, die natürlich als mündig vorausgesetzt werden (vgl. Decl. 10, Abs. 4), verpflichten sich durch verba de praesenti (d. h. durch eine auf den gegenwärtigen Tag sich beziehende Erklärung, während zur Verlobung nur verba de futuro gehören) zur ehelichen Treue; der mutuus consensus, den sie hiemit öffentlich erklären, wird schon vom Florentiner Konzil als causa efficiens des Ehesakraments betrachtet. Nachdem der

Geistliche sich durch Fragen über den Konsens der Nupturienten vergewissert hat, spricht er: **Ego vos in matrimonium conjungo in nomine Patris et Filii et Spiritus S.** Endlich folgt der Vollzug der Ehe durch die **copula carnalis**; und so ist der Bund unter der Sanktion der Kirche in aller Form geschlossen, und von da an unauflöslich bis zum Tod.

Nun aber kann auch ein unregelmäßiger Gang bei der Eheschließung als möglich gedacht werden. Die Proklamation kann nämlich auf eine einzige beschränkt oder erst nach erfolgter Trauung vorgenommen werden, aus Gründen, die wir schon oben angedeutet haben. Für die Eheschließung selbst ist nur die Gegenwart des Pfarrers erforderlich. Auch wenn der Pfarrer nichts sagt, besteht doch die Ehe zurecht, wenn nur die Nupturienten, die übrigens bloß an den Kirchenthüren stehen müssen (Decl. 10, Abs. 11), den Vertrag schließen (Decl. 5). **Non pertinet ad substantiam matrimonii ut parochus aliqua verba proferat.** Die Ehe gilt, wenn nur die Worte, welche den Konsens ausdrücken, von den Kontrahierenden ausgesprochen sind; wenn nur der Pfarrer anwesend ist und das merkt, was vor sich geht, ja selbst wenn er damit nicht einig ist und widerspricht; denn es kommt nicht auf die Zustimmung des einzelnen Pfarrers, sondern auf die der ganzen Kirche an, die in ihrer monarchischen Spitze eine Ehe für giltig erklären kann, die der Priester nicht zulassen wollte (Decl. 6). Die Ehe gilt, wenn nur der Pfarrer formell zu dem Geschäft der Eheschließung beigezogen wurde; sie gilt, auch wenn er zunächst aus einer andern Ursache gerufen wurde; auch wenn er einem Gastmahl, oder einer Plauderei oder einem Geschäft zu lieb anwesend ist, und dann hört, daß ein Ehekontrakt geschlossen werden soll, und extra eingeladen wird, demselben anzuwohnen (Decl. 10, Abs, 14). Wenn er aber nichts von dem, was vorging, gesehen oder gehört hat? Dann gilt die Ehe nichts. Wenn er sich aber nur so gestellt hat, als ob er nichts höre? Dann gilt sie doch, (! Decl. 10, Abs. 12). Welchen Mißbräuchen, Überlistungen, Übereilungen u. dgl mit diesen spitzfindigen Bestimmungen, mit dieser lächerlichen Kasuistik Thür und Thor geöffnet wird, liegt auf der Hand.

In Ausnahmsfällen kann sogar eine ohne Pfarrer geschlossene Ehe giltig sein. Wenn z. B. eine im ketzerischen Gebiet gelegene

Parochie keinen eigenen Pfarrer hat, und die Provinzialhauptstadt des Bischofs entbehrt, auch kein anderer da ist, der die Stelle des Pfarrers oder Bischofs vertreten könnte, oder aber wenn Pfarrer und Bischof zwar da sind, aber ohne Aufstellung eines Stellvertreters aus Furcht vor den Häretikern sich verborgen halten, so daß man nicht weiß, wo sie sich befinden; so kann eine giltige Ehe geschlossen werden, wenn nur wenigstens zwei Zeugen beigezogen und so viel wie möglich die Form des Konzils eingehalten wird.

Beiläufig muß hier bemerkt werden, daß Ehen, welche vor der kirchlichen Einsegnung, vor Verkündigung und Erklärung in Gegenwart des Pfarrers geschlossen wurden, in der Regel zunächst als ungiltig anzusehen sind und daß die vorausgegangene eheliche Verbindung als stuprum zu bestrafen ist, daß sie aber, sobald die tridentinische Foem nachgeholt wird, in die Reihe der gesetzmäßigen Verbindungen eintreten (vgl. Decl. 3). Das eigentlich konstitutive Moment, wodurch der Geschlechtsverkehr erst den Charakter der Ehe bekommt, ist nach allem Bisherigen weder die copula allein, noch die Zustimmung der Kirche allein[1], sondern die unter Zustimmung der Kirche vollzogene copula; erst dadurch gewinnt die Ehe ihren sakramentalen und unauflöslichen Charakter.

Der katholische Dogmatiker Dieringer stellt die Sache so dar: der ordentliche Verwalter des Sakraments ist der autorisierte Kirchendiener; bei dessen Abgang suppliert die kirchliche Gutheißung, beim Abgang dieser ist die Duldung der Kirche ausreichend, um der Ehe Rechtskräftigkeit und Unauflöslichkeit zu verschaffen. Beim Widerspruch der Kirche aber ist die Verbindung weder ein ehliches Bündnis noch ein Sakrament.

Wir haben nun die große Zahl derjenigen Ehen ins Auge zu fassen, die eben unter diesem Widerspruch der Kirche zu leiden haben und daher als ungiltig anzusehen sind. Aus dem 1. Kap. de reform. matr. und den dazu aufgestellten Deklarationen entnehmen wir, daß vor allem die nach Eröffnung des tridentinischen Konzils geschlossenen heimlichen Ehen keinen Anspruch auf Gil-

[1] Kann doch eine Ehe, welche schon die kirchliche Zustimmung erhalten hatte, dadurch aufgelöst werden, daß die Gattin den Schleier nimmt, wenn nur die copula noch nicht vollzogen war.

tigkeit mehr erheben können, als stuprum zu bestrafen und ohne weiteres aufzulösen seien. Die heimlich Verehelichten dürfen sich trennen. auch wenn sie die Ehe vollzogen haben und eine Zeit lang zusammenwohnten; sie sind zwar nach bischöflichem Urteil streng zu bestrafen, sind aber nicht unfähig sich mit andern zu vermählen und können nicht gezwungen werden, sich ihr gegebenes Versprechen zu halten, wenn sie sich nicht etwa durch eidliche Versicherungen gegen einander verpflichtet haben (Decl. 10, Abs. 16).

Ebenso wenig gelten die Ehebündnisse, die zwischen Unmündigen geschlossen werden, da bei ihnen die Vorbedingung für einen freiwilligen Konsens, die verständige Überlegung fehlt; auch wenn mit Eintritt des reifen Alters die copula erfolgte. Jedenfalls muß später die Form des Konzils nachgeholt, resp. wiederholt werden.

Das Haupterfordernis der kirchlichen Zustimmung fehlt in der Regel allen denjenigen Ehen, welche vor der Einsegnung durch den Geistlichen vollzogen werden, sei es, daß die Betreffenden die Verkündigungen nicht abwarten wollen, sei es, daß sie vor der öffentlichen Trauung zusammenleben, sei es, daß einer nur ein bedingungsweises Eheversprechen giebt, wie z. B.: „Ja, wenn dies unter Voraussetzung meiner Ehe geschehen kann", oder „Wenn es meinen Brüdern gefallen wird", und auf dieshin zur ehelichen Beiwohnung schreitet, während doch jenes bedingungsweise Versprechen nur den Charakter der Verlobung, nicht aber den der Vermählung haben kann (Decl. 4, Abs. 2). Übrigens wird von der Kirche selbst gewünscht, daß die Brautleute möglichst bald nach der Verlobung sich verehelichen, um damit der Gefahr des Stuprums vorzubeugen (Decl. 3, Abs. 3); denn eine Verlobung geht durch die nachgefolgte Vermischung nicht in die Bedeutung der Ehe über (16).

Bisweilen mag es vorgekommen sein, daß Nupturienten ihren eigenen Pfarrer oder dessen gesetzmäßigen Stellvertreter umgangen und vor einem fremden Priester den Vertrag geschlossen haben. Auch solche Eheverträge werden von der Kirche nicht anerkannt, sondern aufgelöst (Decl. 11 f.), und zwar aus dem naheliegenden Grund, weil die fremden Priester die Verhältnisse der Heiratlustigen nicht so genau kennen werden und daher nicht so leicht im Stand sind, etwaige Hindernisse ans Licht zu bringen.

Endlich sucht die Kirche ihre Machtbefugnis auch auf die von ihrer „Mutter" abgefallenen Ketzer auszudehnen. Die Häretiker, in deren Parochie das tridentinische Konzil veröffentlicht wurde, sind gehalten, seine Form zu beobachten, und demgemäß sind ihre Ehen, obwohl vor dem häretischen Kirchendiener oder Magistrat geschlossen, nichtig (Decl. 10, Abs. 16).[1] So impertinent diese Behauptung ist, so folgerichtig ist sie doch von dem Gedanken aus, daß nur die Zustimmung der Kirche eine Ehe giltig macht. Wie kann sie aber denen ihre Zustimmung gewähren, die von ihr abgefallen sind?! Sobald dagegen die Häretiker zur Kirche zurückkehren, werden sie mit offenen Armen aufgenommen, und ihre Ehen sind von diesem Augenblicke an giltig, ohne daß irgendwelche Zeremonien oder tridentinische Formel angewendet werden müßten.

Das größte Ärgernis für die katholische Betrachtungsweise sind natürlich die Priesterehen und Mönchsehen; diese werden daher auch in Can. 9 mit großer Bitterkeit verworfen. „Wenn einer sagt, die mit den geistlichen Würden versehenen Kleriker oder die Ordensleute, welche das Gelübde der Keuschheit übernommen haben, können auch Ehen eingehen und die geschlossenen Ehen seien rechtskräftig, ohne daß dem ein kirchliches Gesetz oder Gelübde entgegengestellt werden dürfte, und alle können in den Ehestand treten, welche fühlen, daß sie die Gabe der Keuschheit nicht haben, auch wenn sie dieselbe gelobt haben: anathema sit." „Gott wird denen, welche recht bitten — das wird nun auch vom Tridentinum wiederholt —, jene Gabe nicht versagen und wird nicht dulden, daß wir über Vermögen versucht werden." Wir sehen, die katholische Kirche macht kaum den Versuch, ihre Gegner ernstlich zu widerlegen, denn daß Gott die Gabe der Enthaltsamkeit eben nicht jedem gewährt, der darum bittet, das zeigt die Geschichte des Cölibats zu allen Zeiten. Aber was kümmert sich die unfehlbare Kirche darum, wenn nur das Papstgesetz zurecht besteht. Vivat ecclesia, pereat mundus.

Nun aber werden in den Reformationsdekreten noch drei weitere Menschenklassen namhaft gemacht, denen die Ehe entweder nicht gestattet oder doch sehr erschwert wird. Dahin gehören vor

---

[1] Daher die Liebenswürdigkeit, mit der die katholische Kirche alle protestantischen Ehen für Konkubinate erklärt.

allem die Ehen zwischen Entführern und Entführten. Solang nämlich eine Entführte in der Gewalt ihres Räubers bleibt, kann keine Ehe zwischen ihnen bestehen; vielmehr sind sie von einander zu trennen, die Geraubte ist an einem sichern Ort auf freien Fuß zu setzen, und dann erst, wenn sie sich aus freien Stücken für jenen entscheidet, mag er sie heimführen. Nichtsdestoweniger ist der Entführer und alle, welche ihm bei seiner That hilfreiche Hand geleistet haben, zu exkommunizieren und für ehrlos zu erklären. Außerdem ist er anzuhalten, die Entführte, ob er sie nun heiraten darf oder nicht, nach dem Urteil des Richters gebührend auszustatten (Kap. 6). Eine besondere Bestimmung wird gegen die Vaganten erlassen. Ihnen soll die Heirat möglichst erschwert werden, da sie in unkontrollierbarer Weise die erste Gattin verlassen und sich eine zweite, ja sogar mehrere beilegen könnten, während die erste noch lebt (Kap. 7). Diejenigen endlich, welche im Konkubinat leben, sind zu exkommunizieren, wenn sie auf eine dreimalige Mahnung nicht von dem verwerflichen Verkehr abstehen; die Konkubinen aber sind, wenn sie sich nicht bekehren, außer Lands zu treiben.

Hat die Kirche über Unauflöslichkeit oder Auflöslichkeit einer Ehe zu entscheiden, hat sie über Giltigkeit oder Ungiltigkeit zu bestimmen: so ist zu erwarten, daß sie auch Bestimmungen über die Ehehindernisse und die geschlossenen Zeiten trifft. Auch derartige Dekrete finden wir im tridentinischen Konzil. Die Kirche kann Ehehindernisse aufstellen, so viel sie will; auch solche, die im Leviticus nicht erwähnt sind. Andererseits kann sie von Ehehindernissen dispensieren, auch von solchen, die der Leviticus aufgestellt hat. Und wer sie daran hindern will: anathema sit (Can. 3). — Die erste Klasse von Ehehindernissen, welche im Tridentinum besprochen werden, sind die, welche aus einer geistlichen Verwandtschaft hervorgehen. Eine geistliche Verwandtschaft aber wird z. B. durch die Taufe kontrahiert. Die Gevatterleute treten nämlich mit dem Täufling selbst und dessen Vater und Mutter, sowie mit dem Täufer (der ausnahmsweise auch ein Laie sein kann), in eine geistliche Verwandtschaft, so daß zwischen diesen keine Ehe geschlossen werden kann. Übrigens sucht die Synode (Kap. 2) die Ausdehnung dieses Verhältnisses möglichst zu beschränken, in-

dem sie bestimmt, daß ein Kind nur zwei Paten haben solle, und ein Erwachsenes nur drei bis vier Pätchen, und daß diejenigen, welche den Täufling bei der Taufe nur zufällig berühren, ohne ihn eigentlich aus der Taufe zu heben, in keine geistliche Verwandtschaft mit ihm eintreten. Eine solche ergiebt sich aber auch aus der Konfirmation. Dieselbe wird übrigens auf den Konfirmierenden und den Konfirmanden, dessen Vater und Mutter und den tenens (Beistand) beschränkt.

Ebenso gnädig geht die Kirche zu Werk, wenn es sich um wirkliche leibliche Verwandtschaft handelt; d. h. sie will das Ehehindernis, welches sich daraus ergiebt, nicht weiter als bis zum vierten Grad ausgedehnt wissen und läßt auch hier manchfache Dispensationen zu, namentlich wenn die jungen Männer wegen der Kleinheit des Orts oder aus dem Grund der weitverzweigten Verwandtschaft nicht leicht eine nichtverwandte Lebensgefährtin finden könnten.

Das Ehehindernis, welches sich aus der Hurerei ergiebt, und darin besteht, daß ein Mann nicht die Verwandte derer, mit welcher er sich vergangen hat, heiraten kann, ja daß eine derartige Ehe durch den etwa erst später entdeckten Unzuchtsfall aufgelöst wird, hat die Synode auf den ersten und zweiten Grad beschränkt, so daß der Betreffende weder die Schwester, noch die Cousine der Verführten ehlichen darf.

Ein eigentümliches Hindernis ist das **impedimentum justitiae publicae honestatis** (des öffentlichen Anstandsrechts), welches darin besteht, daß der Vater des Bräutigams nicht dessen einstige Braut heiraten darf, und daß ebenso die Ehe des Sohnes mit der einstigen Braut des Vaters verboten ist. Die Kirche erweiterte dieses Hindernis zu einem **impedimentum quasi affinitatis**, demzufolge der Sohn sich z. B. auch nicht mit der Blutsverwandten der einstigen Braut des Vaters vermählen durfte. Diese Ausdehnung des **impedimentum** auf die Blutsverwandtschaft wird nun durch das **Tridentinum** in dem Fall gänzlich aufgehoben, in welchem jene frühere Verlobung aus irgend einem Grund ungiltig gewesen wäre; im Fall der Giltigkeit soll das Hindernis den ersten Grad nicht überschreiten, d. h. der Sohn soll also nur daran gehindert sein, sich mit der Schwester der einstigen Braut seines

Vaters zu vermählen, während er ihre Cousine ohne Gewissensbisse heiraten darf.

Sehr gnädig war die Kirche aus Diplomatie meist gegenüber großen Fürsten. Die heilige Synode erklärt nämlich im 5. Kapitel: „Bei Eheschließungen soll entweder überhaupt keine Dispensation erteilt werden oder selten, und das aus gutem Grund; im 2. Grad aber soll niemals dispensiert werden außer bei großen Fürsten und aus einer politischen Ursache."

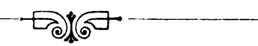
Mit der Aufstellung der Ehehindernisse hat die Kirche aber nicht bloß einen platonischen Wunsch ausgesprochen; sie sucht vielmehr mit allen Mitteln solche Ehen, die gegen ihren Willen geschlossen sind, zu trennen. „Wenn einer in einem verbotenen Grad sich verehelicht hat, so werde er getrennt, heißt es im 5. Kap., und entbehre der Hoffnung der Dispensation." Diese Strenge scheint berechtigt bei solchen, welche sich aus Böswilligkeit und wider besseres Wissen und Gewissen in einen Ehestand eingelassen haben; weniger bei solchen, die es unwissend thaten. Aber auch diese sollen denselben Strafen unterworfen werden, wenigstens wenn sie die erforderlichen Feierlichkeiten bei der Eingehung der Ehe unterlassen haben; denn „der ist nicht wert, die Güte der Kirche zu erfahren, der ihre heilsamen Vorschriften leichtfertig verachtet hat." Nur wenn die Ehe in aller Form geschlossen wurde und sich nachträglich herausstellt, daß ein Hindernis vorhanden war, über das die Nupturienten glaublicherweise in Unwissenheit sich befinden konnten, dann soll er ohne Umstände und gratis dispensiert werden.

Daß die Kirche ihr „Recht" nicht aus der Hand geben will, die „geschlossenen Zeiten" festzuhalten, hat das Tridentinnm sowohl in Can. 11, als in Kap. 12 ausgesprochen. Endlich werden die Bischöfe verpflichtet, dafür zu sorgen, daß die Hochzeitsfeiern in geziemender Bescheidenheit und mit dem rechten Anstand vor sich gehen. Sancta enim res est matrimonium et sancte tractandum.

Wie äußerlich aber diese Heiligkeit aufgefaßt wird, wie dieselbe nur als glänzendes Gewand über die im Grund unheilige Naturseite der Sache hergeworfen ist, wie sehr die Ehe zunächst als rein fleischliche Verbindung aufgefaßt wird, so daß ihr die Heiligkeit erst von außen her, durch die kirchliche Institution auf-

oktroyiert werden muß; wie endlich die katholische Kirche gerade auch in diesem ins praktische Leben eingreifenden Lehrstück ihre tyrannische Allgewalt geltend macht, wie unbarmherzig sie bisweilen die heiligsten Bande wieder zerreißt, aus keinem andern Grund, als weil die Ehe nicht nach ihren Gesetzen geschlossen wurde: das alles geht teils aus dem Wortlaut des Tridentinums zur Evidenz hervor; teils ließe es sich durch eine Sittengeschichte des Katholizismus zur Genüge erweisen.

Was besonders die Ehegesetzgebung betrifft, mit der wir uns zuletzt noch beschäftigt haben, so mag es bei dem Worte Melanchthons sein Bewenden haben: Cum leges quasdam condiderint injustas de conjugiis et in suis judiciis observent, etiam propter hanc causam opus est, alia justitia constitui.



Bekanntmachung.

Aus Mitteln der **Carl Schwarz-Stiftung** kommt am 19. November 1889 ein Preis von Fünfhundert Mark zur Auszahlung für die beste Arbeit über folgendes Thema:

Die Bedeutung der Schrift von Carl Schwarz über: „Das Wesen der Religion" für die Zeit ihrer Entstehung und für die Gegenwart.

Die Arbeiten sind, in deutscher Sprache und von einer anderen Hand als derjenigen des Verfassers deutlich geschrieben, mit einem Motto versehen, bis zum 1. August 1889 an das Dekanat der theologischen Fakultät zu Jena einzusenden. Ein mit demselben Motto beschriebener verschlossener Zettel, den Namen des Autors enthaltend, ist beizufügen.

Sämtliche eingereichte Arbeiten können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden. Auch die gekrönte bleibt Eigentum des Verfassers.

Sollte keine der gelieferten Arbeiten den wissenschaftlichen Anforderungen genügen, so behalten wir uns vor, eine neue Konkurrenz auszuschreiben.

Das Preisrichter-Kollegium der Carl Schwarz-Stiftung.

Im Auftrage:

D. Otto Dreyer,

Superintendent in Gotha.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.

Über das Urbild des göttlichen Ebenbilds.

Von Pfarrer **Oetinger** in Rietenau bei Backnang.

I.

Jedem irgend aufmerksamen Leser der Bibel muß auffallend sein, wie sie uns bietet ein Doppelbild von Gott, ein rein ideales und ein so gar vielfach anthropomorphisches. Gott ist der Vollkommene, der Geist schlechthin, das Licht ohne Finsternis, der bei dem keine Veränderung, kein Wechsel ist.

Und Gott hat Augen, Ohren, Arm, Hände, Finger, Füße, Mund, Nase, Herz; ja Eingeweide — *σπλαγχνα* Luc. 1, 78. מֵעַיִם Jer. 31, 20. — Gott sieht, hört, riecht, wacht, schläft, gedenkt, vergißt, bereut, zürnt, erbarmt sich, hat Ekel, Überdruß, hat Freude, — jetzt am Wohlthun, dann am Strafen; dann wieder am Wohlthun (5 Mos. 28, 63. 30, 9.). Hiebei scheint zwar nicht schwer zu sein die Auskunft, daß man sagt, das Morgenland rede, und die Bibel rede oft sinnbildlich und wolle nicht anders verstanden sein.

Gott sieht, hört, riecht. Das heißt, Gott kennt alle Dinge genau nach allen ihren Beziehungen. Sein Arm, Seine Hände, Finger bezeichnen Seine durch Weisheit organisierte Macht, Seine Füße die göttliche Lenkung der Geschicke und Geschichte, Sein Mund die von Ihm ausgehende Selbstoffenbarung, das Schnauben Seiner Nase die Eile und Energie, womit je und je Seine Absichten zu Stand und Wesen gebracht werden, Sein Schlafen diejenigen Zeitumstände, in welchen Alles seinen gewohnten Gang zu gehen scheint, Sein Erwachen die Zeiten besonderer Wendungen, Sein Denken oder Vergessen, daß w i r Seine Regierung mehr oder minder deutlich erkennen oder empfinden, Seine Reue, daß Er zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes, Entgegengesetztes kommen

läßt, Sein Erbarmen, daß Er den Leidenden oft merkwürdig hilft, Sein Zorn, daß Er die Sünder oft auch nachdrücklich straft. Seine Freude am Wohlthun oder Strafen, daß das Eine, wie das Andere in großartiger imposanter Weise geschieht.

Es ist aber immerhin auffallend, wenn von Gott in so gar vielen Stellen in rein bildlicher Weise die Rede ist, und es giebt wenigstens einige, welche einer völligen Symbolisierung entschieden widerstreben.

Es ist nicht so leicht den Widerhaken abzuschütteln, der darin liegt, wenn eine Gemüts-Bewegung von Gott in zusammenstehendem doppeltem Ausdruck ausgesagt wird. So wenn es „Gott reuet und Er sich bekümmert in Seinem Herzen 1 Mos. 6, 6., wenn Gott ruht und sich erquickt 2 Mos. 31, 17., wenn bei Gott ist nicht blos Zorn, sondern grimmiger Zorn 5 Mos. 29, 23. nicht einfach Barmherzigkeit, sondern herzliche Barmherzigkeit Luk. 1, 78. Hier muß augenscheinlich ein unbefangener Leser den Eindruck bekommen, es seien die hiebei von Gott gebrauchten Ausdrücke recht ernst und real zu nehmen, es solle sich handeln nicht bloß um Kausalitäts-Wirkungen, die für das Geschöpf unter diesem Bilde sich reflektieren, sondern um Zuständlichkeiten in Gott selbst. So ist es auch, wenn nicht etwa in der anschaulichen Form der Erzählung oder Weissagung, sondern in rein didaktischer Rede von Gott eine Empfindung ausgesagt wird, die auch beim Geschöpf und bei diesem steigend oder fallend sich findet, wenn es etwa heißt „Gott der Herr ist barmherzig und ein Erbarmer“ Jak. 5, 11. (2 Mos. 34, 6. und Parallelstellen). „Seid barmherzig wie auch euer Vater barmherzig ist“ Luk. 6, 36. In letzterer Stelle namentlich erfordert die Motivierung der Paränese, daß bei Gott selbst eine wirkliche Empfindung des Erbarmens angenommen wird. Wir sollen ja nicht ohne persönliches Mitgefühl Andern Hilfe bringen, sondern dem Herrn nachfolgen, von welchem es wiederholt heißt, daß es Ihn gejammert, im Innersten bewegt habe, wenn Er Leidende vor sich sah. Es wäre aber Seiner Ermahnung der Nerv abgeschnitten, wenn der Sinn sein sollte: „helft Andern mit Empfindung, wie Gott hilft ohne solche.“

Ehe wir daher uns zum unverbrüchlichen Gesetz machen, alle und jede Stellen der Schrift in das Schema der rein spiritualistischen Auslegung zu bringen, zu dringen, zu zwingen, wird es angezeigt sein, erst alles Ernstes zu erwägen, ob denn dies durchaus notwendig ist. Und dies glauben wir verneinen zu dürfen. Denn der Gott der Bibel ist „Eloh'im", ein nicht blos in der absoluten Einfachheit des Neu-Platonismus existierendes, vielmehr den Reichtum, die Manchfaltigkeit der Kräfte in sich zur Harmonie zusammenfassendes Wesen. Und Gott hat den Menschen zu Seinem Bilde gemacht. Das Subjekt im Menschen aber kann zu den es umgebenden Objekten stehen in dem doppelten Verhältnis der Erhabenheit und der Abhängigkeit. Es ist für mich eine Ehre, wenn ich alles, was mir begegnet, in gleichmäßigem ruhigem Lichte ansehen kann, damit ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß die empirische Verschiedenheit der verschiedenen einzelnen Momente sich auch in mich hinein reflektiert. Ich kann z. B. von freudiger oder leidiger Teilnahme, von Beifall oder Entrüstung bewegt sein über einer Geschichte, die mich im Grunde ganz ruhig läßt, weil ich nicht nur genau weiß, wie sie ausgeht, sondern auch genau weiß, daß sie in dieser Weise gar nicht geschehen ist. Ich kann, ich soll mich freuen in dem Herrn allewege, indem ich im Lichte der allumfassenden göttlichen Weltregierung betrachte auch Umstände, welche ich im Einzelnen nicht ohne Betrübnis durchleben kann. In ersterer Hinsicht, sofern ich über den Dingen stehe, bin ich denkender Geist, in anderer, sofern unter ihrer Einwirkung, empfindende Seele. Nun denn, die Bibel sagt: „Gott ist Geist", — das weiß nun unter uns Jedermann, jedes Kind —, sie sagt aber auch: „Gott hat Seele" Ps. 11, 5. Jes. 1, 14. 4, 21. Jer. 5, 9. 29. El. 10, 38. Das höchste Wesen existiert in der Weise der reinsten Intelligenz und zugleich der tiefsten Empfindung als der „lebendige Gott".

Wie Beides zusammenkommt ist in der Schrift nicht ausdrücklich gesagt. „Hieher wer Weisheit hat." Wer es so am schönsten findet, mag aus dem ur-, un- und abgründlichen Gewoge göttlicher Kräfte den Geist sich erheben lassen. Wir müssen gestehen, daß wir den Kompaß durch diesen Ozean, den Wegweiser durch diese böhmischen Wälder noch nicht gefunden haben, mit andern

Worten, daß uns das göttliche Mysterium auf diese Weise nicht durchsichtiger wird, daß wir aber, wenn in Gott selbst das Chaos das Erste sein sollte, uns nicht ganz sicher fühlen könnten, ob gewiß das Licht des Geistes zu absoluter Durchdringung gekommen ist. Wir nehmen daher lieber an, daß der göttliche Geist als das Erste sein eigenes Wesen zugleich in der Form der Seele gesetzt habe.

Daß der Geist in seinem Anderssein mit sich selbst identisch sein kann, weiß die Philosophie wohl. Das muß aber dem sich in persönlichem Bewußtsein konzentrierenden Geist noch viel eher möglich sein, als dem in Bewußtlosigkeit sich verlierenden. Sind wir aber einmal dazu gekommen, eine göttliche Seele anzunehmen, so folgt auch das Weitere, daß dieselbe bei Allem, was irgend geschieht, Etwas empfinden wird, daß ihr hierin auch die Gegenwart näher liegt, als die Vergangenheit oder Zukunft. Dann werden wir auch solchen Ausdrücken der Schrift, die an und für sich rein symbolisch genommen werden könnten, so viel objektive Realität beilegen, als vereinbar ist mit dem Charakter der Heiligkeit, welchen das göttliche Leben auch in der Gestalt der Empfindung selbstverständlich unabänderlich behalten muß.

Die Bewegungen, welche in einem göttlichen Seelenleben stattfinden, und aus demselben hervorgehen, mögen modifiziert werden durch die über ihnen thronende reine Intelligenz. Gott ließ „nicht seinen ganzen Zorn gehen“ Ps. 78, 38. Da aber die Regel vielmehr sein muß, daß die Neigungen der göttlichen Seele von der Weisheit des göttlichen Intellekts approbiert werden, wird uns durch Anerkennung der biblischen Lehre von Gottes Seele ins Licht gestellt wie Gott es liebt, was Er thut, in Gnade oder Gericht, mit voller Energie zu thun, und uns muß unser Beruf um so wichtiger werden, wenn es nicht bloße Redensart, sondern Realität ist, daß wir durch unser Verhalten und namentlich auch durch unser Beten in das Herz des himmlischen Vaters hineinwirken, Ihn erfreuen oder betrüben.

II.

Nicht nur von seelischen Bewegungen in Gott, auch von Gottes-Erscheinungen berichtet die Schrift Mancherlei. Auch hier

zwar bietet sich zunächst das Expediens der Symbolik. Sieht Amos 9, 1. den Herrn auf dem Altar stehen und sagen: „schlage an den Knauf“ u. s. f., so stellt sich ihm sinnbildlich dar, wie Gott den Altar zum Untergang bestimmt hat. Durch das Gesicht, das Micha 1 Kön. 21, 13—23. erzählt, wird dargestellt, wie in Gottes Rat beschlossen ist, den Ahab durch trügerisch begeisterte Propheten in sein Verderben führen zu lassen. Das Gesicht, das den Hesekiel in seinen prophetischen Beruf einführte, wird Hesekiel 1, 28. ausdrücklich erklärt, als מַרְאֵה דְמוּת כְבוֹד יה, als Erscheinung nicht der Herrlichkeit Jahve des Herrn als solcher, sondern eines Gleichnisses derselben. Den Gesichten der Offenbarung wird zuweilen gleich beigefügt, was durch dieselben versinnbildlicht wird. Das Wort „Sehen“ wird in der Bibel, wie in der gewöhnlichen Redeweise, oftmals für „Verstehen“ gebraucht.

Ist aber darum Alles, was die Bibel von Gottes-Erscheinungen berichtet, lediglich als Vision oder Sinnbild zu verstehen? Über die bloße Vision führt es hinaus, wenn Menschen in nichts weniger als ekstatischem Gemüts-Zustand eine Erscheinung haben, anhaltend haben, wie 4 Mos. 14, 10. 16, 42. 2 Mos. 13, 21. 40, 36—38. Und über eine — ob auch göttlich veranstaltete — Symbolik führt es hinaus, zum Gedanken einer realen Erscheinung Gottes führt es hin, wenn mit Nachdruck, mit Ausdruck der Verwunderung, daß daraus keine tötlichen Folgen entsprungen seien, erklärt wird, daß menschliche Augen Gott gesehen haben 1 Mos. 32, 30. 2 Mos. 24, 9. Richter 13, 22. 23. Jes. 6, 5. Apg. 7, 55.

Bei den hieher bezüglichen Stellen des Alten Testaments mag man sagen, der eigentlich Geschaute sei Christus, der hernach als Mensch gewordene Mittler gewesen. Wohl! Das ergiebt sich aus dem Wechsel des Namen מַלְאַךְ יה und יה aus neutestamentlichen Worten wie 1 Kor. 10, 4. 9. Joh. 12, 41. Aber die Erscheinung des Jehovah-Engels erscheint doch in den obgedachten Stellen zugleich als Erscheinung Jehovas selbst. (Beiläufig nämlich: wir haben uns noch nicht entschließen können, auf den so majestätisch klingenden, in den vielen mit „Jo“ beginnenden Namen fortlebenden, und ganz leicht, mindestens eben so leicht wie „Jahve“ aus einem mit Nachdruck gesprochenen Piel יְהַוֶּה abzuleitenden Namen

„Jehovah" zu verzichten). Apg. 7, 55. aber sieht Stephanus die Herrlichkeit Gottes im Unterschied von Jesu. Zu einem absolut unsichtbar bleiben müssenden Vater ließe sich auch ein wesentlich und bleibend in sichtbare Leibhaftigkeit eingehender Sohn schwer auch nur im Verhältnis der Homoiusie denken, aus dem Mittler, der zum Vater hinführt, würde der Ersatzmann, zu dem man kommt, um nicht zum Vater zu gehen. (Das soll zwar allerdings oft sogar noch fromm sein, ist aber ganz gegen Jo. 44, 6. Eph. 2, 18. 1 Petr. 1, 21. Ebr. 7, 25.)

Aber, höre ich sagen, das kann denn doch nimmermehr sein, es heißt doch zu deutlich „Gott ist ein Geist" und „welchen kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann". Ersteres Wort, daß Gott ein Geist ist, wird zwar hoffentlich kein Leser dieser Blätter im Ernst gegen das hier Vorgetragene geltend machen wollen. Denn es wäre doch allzutraurig, wenn Einer nicht wüßte, daß unser Herr Jesus in demselben Kapitel, welches am eingehendsten von der Realität und Bedeutung Seiner leibhaftigen Auferstehung handelt, auch (im Grundtext) „ein Geist" genannt wird 1 Kor. 15, 45. und daß die Engel, welchen wir durch leibliche Auferstehung gleich gemacht werden sollen Luk. 20, 36., Geister sind.

Einige Schwierigkeit bieten allerdings die entgegenstehenden Sätze: „Gott kann nicht gesehen werden" und „Gott ist gesehen worden." Beides zusammen kann scheinbar nicht wahr sein, kann in Wirklichkeit wenigstens nicht gleich sehr in absolutem Sinn wahr sein. Aber der Absolutismus, welcher ja dasjenige Schriftwort, auf welches er gerade fällt, oder welches auf ihn gerade fällt, durchaus nur im strengsten Sinn genommen haben will, wird auch sonst bei der Bibel-Erklärung in mancherlei Syrten und Klippen fallen. Hingegen Sätze, die absolut genommen, ausschließende Gegensätze sind, können relativ verstanden, sich schön zu harmonischer Einheit zusammenschließen. Und so sind vielfach Worte der Bibel bestimmt, einander so zu moderieren, daß A und non A beide wahr sind, ein jedes an seinem Ort, in seiner Weise. So ist Bethlehem die kleinste, — und nicht die kleinste unter den Städten Juda. Wir haben Vergebung und leiden noch unter dem Sold der Sünde, sind der Sünde gestorben und sollen erst noch die Sündenglieder töten, sind geheiligt und müssen der Heilig-

ung nachjagen, haben Christum angezogen und sollen Ihn anziehen, haben das ewige Leben und hoffen auf das ewige Leben, sind erlöst und sehen entgegen dem Tag der Erlösung, sind Kinder und warten auf die Kindschaft. Wir sollen den Nächsten lieben wie uns selbst, von Niemand ist zu erwarten, daß er sein eigen Fleisch haßt, und Christi Jünger sollen hassen Vater, Mutter, ja das eigene Leben. Solche verschiedenartig lautende Aussprüche ins richtige, harmonische Verhältnis zu einander zu setzen ist das Problem der Exegese. Wie nun, wenn auch zusammen bestehen, beziehungsweise zusammenkommen könnten die Aussprüche, welche die Unsichtbarkeit und die, welche das Gesehensein Gottes bezeugen. Und sie kommen zusammen von der einen und andern Seite.

a. Von Seiten der Unsichtbarkeit. Denn wie sagt der locus classicus 2 Mos. 33, 14? Als Mose begehrt: Des Herrn Herrlichkeit zu sehen, was wird ihm für eine Antwort? Etwa: „Thörichter Mose, wie kommst du zu solch unwürdigen, sinnlichen, materialistischen Vorstellungen von Gott? Weißest du nicht, daß der absolute Geist nicht hat noch haben darf eine Herrlichkeit, in der er sich sichtbar darstellen könnte.“ Nicht also, sondern „kein Mensch wird leben, der mein Angesicht sieht“. Damit ist nicht verneint, sondern vielmehr bestätigt, daß es eine Herrlichkeit, ein Angesicht Gottes giebt, die gesehen werden können, nur für den אָדָם, für Adams natürliche Kinder müßte der Anblick erdrückend, totbringend sein. Aber höhere Geister sehen Sein Angesicht und wir dürfen auch hoffen, es zu sehen in einem höheren Stand unseres Daseins.

b. Von Seiten der Sichtbarkeit. Die Bibel, wie der gewöhnliche Sprachgebrauch, kennt den Unterschied zwischen Sehen im Allgemeinen, Sehen in irgend einer Beziehung, und spezifischem, die Sache ganz genau wahrnehmendem Sehen. Letzteres ist das Sehen von Angesicht, welches bezüglich der Herrlichkeit Gottes dem Menschen annoch versagt ist: Damit es aber überhaupt zu einem Sehen Gottes komme, kann stattgefunden haben eine thatsächliche Herablassung, wie bei den Gottes- oder Gottes-Engels-Erscheinungen in Menschengestalt bis zur Menschwerdung des Sohnes, oder kann durch einen besonderen göttlichen Akt die Wirkung der Gottesschau auf das sehende Subjekt gemindert, gemildert worden sein, wie 2 Mos. 24, 11. bezeugt. So vereinigt sich Beides. Der

Mensch kann Gott jetzt nicht so sehen, daß Gott wahrgenommen würde gerade so wie Er ist, in vollem Glanze Seiner Herrlichkeit, gleichwohl kann in außerordentlichen Momenten stattfinden ein Sehen, das nicht bloß sinnbildlicher Weise so genannt wird, und nicht bloß Sehen eines Sinnbilds, sondern wirklich Sehen Gottes ist.

So sagt auch die gewöhnliche Redeweise. man kann die Sonne nicht ansehen — mit geradezu auf ihren vollen Strahl gerichteten Augen .— und man kann sie ansehen, wie sie durch Wolken bricht, oder im Wasser sich spiegelt, wobei uns zwar nicht ihr voller Glanz entgegentritt, aber doch sie selbst, nicht bloß ein Bild oder eine Einbildung von ihr. „Aber gleichwohl: quousque abutere patientia nostra. Deine Sätze sind zu paradox!"

Mag sein, aber doxologisch und ich hoffe auch nicht gar unlogisch. Daß Gott noch etwas mehr ist, als ein rein geistiges „Überall und Nirgends", mag zur Zeit noch kein gangbarer Schulbegriff sein, gehört aber zur Organisation, zur Systematik der Verbindung zwischen Gott und Welt, deren Anerkennung die „Religion" ist. Als Gott, die intelligente Urkraft, es Seiner Würde nicht zuwider, sondern vielmehr höchst gemäß fand, die Menge der untergeordneten Wesen, die Menge auch der materiellen Geschöpfe ins Dasein zu rufen, geschah es mit der Absicht, auch fernerhin lebendige Beziehung zu Seinem Werk zu erhalten. Zu diesem Zweck gab Gott sich selbst einen Existenz-Modus, in welchem Er den Gang Seiner Kreatur mit persönlicher Teilnahme begleitet, und legte sich ein Organ bei, welches geeignet ist, den wirksamen göttlichen Kräften konkrete Fassung zu geben, und den höchsten geschöpflichen Organisationen in unterschiedlichen Stufen bis zu voller Klarheit zu erscheinen, um seine absolut geistigen Eigenschaften auch durch leibliche Ausprägung dem erkennenden Geiste näher zu bringen, gleichwie aus dem Angesicht Seines Ebenbilds, des Menschen, der Geist herausleuchten soll. Was ist hieran Unvernünftiges? Ich kann es nicht finden.

II.

Es erübrigt noch, das Verhältnis der in Vorstehendem dargelegten Anschauungen zu ähnlichen Begriffen der Philosophie und Theologie zu bestimmen.

Als solche bieten sich dar.

1. Die Verbindung von Transscendenz und Immanenz in Gott. Diese suchen wir nur noch tiefer und ernster zu nehmen, als üblich, indem wir nicht nur ein Einwirken, sondern auch ein Empfinden und eventuell Erscheinen des transscendenten Gottes in Bezug auf Seine Geschöpfe erkennen.

2. Ein Analogon ist die alte Lehre von der Weltseele. Hierin finden wir die Wahrheit, daß es allerdings eine Seele giebt, welche alle Eindrücke von Seiten der Welt in sich sammelt: Nur verstehen wir dieselbe nicht als bloße Welt-Seele, sondern als die Gott-Seele, welche alle diese Eindrücke in einer Gottes würdigen Weise bei sich verarbeitet.

3. Verwandt, aber keineswegs identisch mit unserer Ansicht von dem Zusammensein des rein geistigen, eines seelischen und eines leiblichen Moments in Gott ist die Lehre von der göttlichen Dreipersönlichkeit. Hier wie dort ist die Einheit zur Dreiheit entfaltet, die Dreiheit zur Einheit zusammengefaßt, es ist aber hinwiederum zweierlei, daß drei Momente Eine Person, und daß drei Personen die Eine Gottheit konstituiren. Die drei Momente hat unser Achten auf das Schriftwort bei dem Vater gefunden, sie sind deutlich beschrieben bei dem Sohn, welcher Geist ist (1 Kor. 15, 45.), Seele und Leib hat, sie sind angedeutet auch bei dem Heiligen Geist, von welchem selbstverständlich vor allem die Geistigkeit, aber auch seelische Empfindung Jes. 63, 10. Ephes. 4, 30. und leibliche Erscheinung Matth. 3, 16. Mark. 1, 10. Jo. 132 (kräftiger noch Luk. 3, 22.) prädiziert wird. (Vergl. Apg. 2, 3.)

4. Mit einem zweifachen Modus des göttlichen Lebens gewinnen wir jedenfalls einen Anklang an die Zwei-Naturen-Lehre der Christologie. Ob aber auch noch mehr, wirkliche völlige Zusammenstimmung? Zwar, wenn es bloß auf den Satz „Eine Person in zwei Naturen" ankommt, können wir ohne Umstände unterschreiben. Aber es fragt sich, ob auch im Sinn der kirchlich recipierten Lehre. „Natur" ist ein mehrdeutiges Wort. Es macht z. B. einen wesentlichen Unterschied, ob unter „Natur" mit dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments die wesentlichen Eigenschaften der Person mit Einschluß, ja Hervorhebung der

Intelligenz verstanden werden Röm. 2, 14. 1 Kor. 11, 14. Jak. 3, 7. Jud. 10, oder ob mit dem neueren Sprachgebrauch „Natur" im Unterschied vom denkenden Geist gebraucht wird. Es wäre nun wohl gut gewesen, wenn Alle, welche über das richtige Verhältnis von „Person" und „Natur" einander belehren, oder auch zerbeißen und zerreißen wollten, sich zuvor über den mit diesen Worten zu verbindenden Sinn verständigt hätten. Doch als Sinn der kirchlich herrschend gewordenen Lehre ergiebt sich z. B. auch nach den Ausführungen der solida declaratio der Konkordien-Formel über die Person Christi: „Die zweite Person der Gottheit existiert in zweifacher Weise, in ursprünglicher Gottheit und in angenommener Menschheit. Nach der ersten ist sie im unwandelbaren Besitz aller göttlichen Vollkommenheit, somit auch im unwandelbaren Genuß der absoluten göttlichen Seligkeit, nach der andern trug sie nicht minder wesenhaft das Leiden des Kreuzes, des Gerichtes, Fluches, Zornes Gottes, ja wohl der eigentlichen Höllenqual". Wir dürften uns nun wohl rühmen, dieser Lehrweise mehr als von ihren orthodoxen Vätern geschehen, eine Substruktion gegeben zu haben, indem wir in Gott selbst ein Zusammensein reiner erhabener geistiger Seligkeit mit realem „Beleidigt und Betrübt"-Werden nicht absolut imkompatibel finden. Allein wir rühmen uns — auch im Punkt der Orthodoxie — nicht über das Ziel. Denn die Frage ist, ob gerade auch ein solches Leiden, wie es Jesus leiblich und seelisch am Kreuze erduldete, in gleichem Moment mit absolut unverminderter göttlicher Seligkeit zusammen bestehen konnte, und wirklich zusammen bestand. Wird die Identität der Person durch Unterschiedlichkeit ihrer Zustände nicht absolut aufgehoben, so ist damit noch nicht eo ipso gegeben, daß sie absolut, auch durch den allergrößten gleichzeitigen Gegensatz von Wonne und Qual nicht aufgehoben wird. Vermag die identische Person aus ihrer ursprünglichen Daseinsweise heraus und in eine andere einzugehen, ohne damit die erstere aufzugeben, so kommt es immer noch darauf an, ob dies in ganz schrankenloser Weise, oder nach einem nur bis zu einer gewissen Grenze gehenden Prinzip der Dehnbarkeit geschieht, ob das Angenommene in völlig derselben Realität bestehen kann, wie das Ursprüngliche. Wird der Person die Befähigung,

in verschiedenen Naturen zu existieren, ganz schrankenlos, rückhaltslos zugesprochen, so war es nur konsequent, wenn Vertreter der mittelalterlichen Theologie die — für uns jetzt freilich fast wie Blasphemie lautende — Frage erhoben, ob der Sohn Gottes auch mit Annahme einer unter-menschlichen Natur das Erlösungswerk hätte vollbringen können. Um aber die richtige Antwort auf solche Fragen aus Begriffen wie „Person“, „Natur“ dialektisch deduzieren zu können, müßten wir vor Allem diese Begriffe selbst in vollständigem Begriff haben. Wir bekennen, daß dies bei uns nicht der Fall ist, daß wir gerade auch in Betreff der obersten Grundbegriffe unser Wissen als Stückwerk empfinden, und demgemäß auch in Betreff der Folgerungen warten müssen auf die Mitteilungen, welche etwa eine höhere Intelligenz uns zu machen beliebt. Wer es besser weiß, beweise es: die kirchliche Theologie jedenfalls aber wird damit einverstanden sein, daß über Gottes Geheimnisse nicht die menschliche Vernunft, weder in der einfachen Form des „Menschenverstands“ noch in der Kunstform der Philosophie zu entscheiden hat, sondern nur Gottes geoffenbartes Wort. Dann muß sie aber auch selbst bei diesem Kanon verbleiben, und dann darf sie nicht die Zwei-Naturen-Lehre schon damit für bewiesen halten, daß sie zusammenstellt:

a. Christus ist Homousios „Gott von Art“ — wobei sie aber doch selbst nicht wagt, dem Sohn geradezu die Aseität beizulegen —;

b. eine göttliche Person kann und darf absolut nicht, auch nicht auf kurze Zeit, auch nicht durch selbsteigenen Entschluß, auf irgend eine ihrer Eigenschaften verzichten. Denn diese letztere Aufstellung stammt nicht aus Gottes geschriebenem Wort, ist vielmehr ein von einigen philosophierenden Menschen aus dem Begriff des *οντως ον* abgeleiteter Vernunftschluß, und die Bündigkeit dieses Schlusses kann auch von andern, gleichfalls mit Vernunft-Anlage begabten Menschen in Zweifel gezogen werden. Vielmehr bedürfen wir positiv ad hoc gegebener Schriftworte, um über das Verhältnis der ursprünglichen Herrlichkeit des Herrn zu Seinem Leiden in der Zeit etwas Bestimmtes aussagen zu können. Solcher finden wir zwar unter der Menge der christologischen Stellen nur sehr wenig, genau genommen nur zwei Jo. 17, 5. und Phil. 2, 6—8.,

diese aber deutlich genug. Jo. 17, 5. bezeichnet Jesus Seine Herrlichkeit als eine solche, die Er beim Vater hatte, nicht hat.

Phil. 2, 6–8. aber kann fürs Erste die Kenose nur in der Menschwerdung selbst bestehen, εν ομοιωματι ανθρωπων war der in göttlicher Gestalt Genesene von Seiner menschlichen Geburt an. Wollte bei der μορφη, deren er sich entäußerte, an eine im Lauf Seines menschlichen Lebens, etwa bei der Verklärung, angenommene Würde gedacht werden, so wäre er durch die Entäußerung wieder gleich anderen Menschen geworden. Sollte andererseits eine vorweltliche Herrlichkeit bei der Kenose ganz und gar unverändert geblieben sein, so hätte der Träger einer solchen die Knechtsgestalt nicht einfach genommen, sondern dazu genommen, so wäre statt „λαβων“ „προςλαβων“ das rechte Wort gewesen. Ich denke aber doch der Herr, beziehungsweise Johannes oder der Verfasser des vierten Evangeliums und Paulus werden gewußt haben, warum sie eben so und nicht anders sich ausdrückten. Einige Buchstaben anders oder dazu gesetzt — und die Zwei-Naturen-Lehre wäre Schriftlehre gewesen: so ist sie eben das Dogma des Konzils von Chalcedon. Für uns ergiebt sich das Verhältnis der Menschwerdung zu früheren göttlichen Herablassungen nicht als ganz einfache Fortsetzung, sondern als analoger neuer Akt. Nachdem von Alters her die rein geistige Majestät der Gottheit mit relativem Heruntersteigen ins Seelenleben zusammen gewesen war, trat in Erfüllung der Zeiten bei dem Sohn das eigentliche Centrum der Persönlichkeit, der Geist (persönlich unterschieden von der dritten Person dem „Heiligen Geist“), soweit in eine niedere Existenzweise, daß dem entsprechend die Seele bis in den Staub von Gethsemane niedersteigen konnte. Möchten über dieses Ergebnis nicht allzusehr zürnen die animae coelestes verehrter Freunde, welche, als sie den Strom des erneuten Konfessionalismus vor sich aufgehen sahen, εχαρησαν χαραν μεγαλην σφοδρα. Es ist gewiß etwas Schönes und den Mut Hebendes, wenn man sich in voller Übereinstimmung weiß mit imponierenden kirchlichen Autoritäten. Das war es auch für Luther, und er suchte und hielt Fühlung mit der alten Kirche, so lange und so weit er konnte. Er konnte aber auch darauf verzichten und that es als er erkannte, daß der Menschen Satzungen ihn und andere Christen in unnötiger, von dem Herrn nicht befohlener Weise gequält hatten.

Wie nun, wenn wir uns uns eben damit als seine echten Nachfolger erweisen, daß wir nicht nur von päpstlichen Dekretalien und späteren Konzilien, sondern auch vom Chalcedonense und Quicunque uns zurückwendeten zur Quelle und dem Herrn dankten, daß, auch was den Glaubens-Inhalt betrifft, Sein Joch leichter ist, als das der Hierarchen?

Oder sagt, die ihr ja sicherlich mit voller „Bekenntnistreue" an derselben Person das gleichzeitige Zusammensein der Zustände von Gethsemane und Golgatha mit unwandelbarer absoluter göttlicher Seligkeit und Herrlichkeit glauben könnet: war oder wäre es nicht immerhin ein recht schwieriges Problem, demgemäß auch zu lehren — ohne die in unserem Volk grassierende doketische Ansicht des Leidens Christi zu befördern? Seid denn dankbar, wenn man euch zeigt, daß ihr hiezu durch Gottes echtes Wort nicht verpflichtet seid.

Die Menschenvernunft ohnehin, die einst durch einen Repräsentanten, wie Plato, ihre Meinung dahin aussprach, „πασαν μαθησιν αναμνησιν ειναι" hat nunmehr ganz und gar keine Ursache, sich dawider zu sträuben, wenn die höhere Wahrheitsquelle eines „θειος λογος" authentisch berichtet, daß dem, wenigstens bei Einem Menschen, wirklich so gewesen sei.

Zur Frage der Präexistenz Christi.

Von Pfarrer **Eisele** in Täbingen bei Balingen.

I. Exegetisches und Historisches.

1. Die Frage der Präexistenz Christi steht im engsten Zusammenhang mit der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, so sehr, daß diese Lehre einem Gebäude verglichen werden kann, dessen Eck- oder Grundstein eben das Zeugnis von der Präexistenz Christi ist. Es darf ja wohl behauptet werden, daß das thatsächliche Vorhandensein dieses Zeugnisses im Neuen Testament für die biblische Begründung jener Lehre von fundamentaler Bedeutung ist. Der Wert dieser biblischen Begründung ist aber zweifelsohne bedingt von dem Ergebnis, welches eine genaue Prüfung des neutestamentlichen Zeugnisses von der Präexistenz

Christi bezüglich seines „daß" und seines „wie" liefert. Dabei ist vor allem wichtig, zu ermitteln, ob das Selbstzeugnis Jesu als ein solches aufzufassen und nachzuweisen ist, daß der Präexistenzgedanke als ein Moment des Selbstbewußtseins Jesu mit Sicherheit konstatiert werden kann. Diese Frage ist vor allem eine exegetisch-historische und nach dieser Seite soll sie im nachfolgenden Artikel besprochen werden. Die dogmatische Seite der Frage soll daran anschließend mehr anhangsweise und thesenartig erörtert werden.

2. Wie bekannt, gehen bezüglich der Frage, um die es sich hier handelt, die Ansichten der Theologen heutigen Tages noch weit auseinander, so weit, daß auf eine Verständigung der streitenden Parteien in absehbarer Zeit nicht zu hoffen ist. Es sind ja Meinungsverschiedenheiten auf allen Gebieten der Wissenschaft vorhanden, besonders auf allen Gebieten geschichtlicher Forschung, so daß schon im voraus anzunehmen ist, es werde bei der Theologie, die eine breite geschichtswissenschaftliche Seite hat, gerade so sein. Es verhält sich denn auch bei ihr in der That so, daß unter ihren Vertretern gar viele Streitverhandlungen gepflogen werden und zwar nicht immer sine ira et studio. Besonders heftig wird gestritten auch um die Präexistenz Christi pro et contra und zwar so, daß einander gegenüberstehen zwei Auffassungen, von welchen die eine als die traditionelle, die andere als die kritische bezeichnet werden kann. Letztere hat gegenüber jener einen harten Stand, sofern sie von gegnerischer Seite der Verletzung wesentlicher Glaubenswahrheiten beschuldigt, also als unvereinbar mit dem christlichen Glauben ausgegeben wird. Das ist eine harte Rede, die, wenn begründet, eine weittragende Forderung in sich schließt, ob nun dieselbe unter den bestehenden Verhältnissen durchgeführt werden kann oder nicht. Diese Forderung geht dahin, daß vom Lehr- und Predigtamt in der christlichen Kirche diejenigen ausgeschlossen werden, die bezüglich der Frage der Präexistenz Christi der kritischen Auffassung huldigen. Weittragend ist diese Forderung, sofern sich unschwer denken läßt, was aus ihr sich ergiebt für diejenigen, welche zur wissenschaftlichen Ausbildung und Vorbildung der Predigtamtskandidaten berufen sind.

Es ist allerdings wahr, daß nicht alle Vertreter der Präexistenz-Christologie diese Forderung laut werden lassen, daß auch nicht alle sie wirklich im Herzen tragen. Zumal in unserer württembergischen evangelischen Landeskirche ist man von alters her tolerant auch von oben herab, so daß eben doch nur ein Korn Wahrheit für uns Schwaben in dem scharfen Wort liegt, welches als Citat zu lesen ist im „Kirchen- und Schulblatt", neuester Jahrgang, Seite 24. Aber ob auch nicht alle Vertreter der traditionellen Auffassung zu der obigen weittragenden Forderung sich versteigen in Gedanken oder Worten, viele, wo nicht gar alle, jedenfalls die sogenannte Lutheraner unter ihnen, halten doch die Vertreter der neueren kritischen Ansicht bezüglich der Präexistenzfrage nicht für recht — oder vollgläubig. Sofern es in unsern Tagen besonders jüngere Theologen sind, welche noch vom Studium her eine freiere Richtung haben, hoffen wohl auch die meisten ihrer älteren Kollegen im Pfarramt von ihnen, daß sie, zunehmend an Alter und Weisheit, den Staub der Kritik von den Füßen schütteln und über kurz oder lang doch noch sich bekehren werden zum ganzen vollen Christusglauben der Schrift- und Kirchenlehre. Es ist gewiß bei manchen schon diese Hoffnung in Erfüllung gegangen und bei vielen mag sie noch sich erfüllen. Es werden aber immer auch welche da sein, die, weiterbauend auf dem, was sie gelernt haben zu Füßen der Lehrer ihrer Jugend, nicht so schnell, am Ende gar nicht, an das ihnen von anderer Seite vorgesteckte Ziel gelangen. Diesen nun, es seien viele oder wenige, kann es natürlich nicht angenehm sein, wegen ihrer Anschauung von der Person Christi des Halbglaubens oder am Ende gar des Unglaubens bezichtigt zu werden. Deshalb ist es wohl der Mühe wert, einmal die Frage zu erörtern, ob denn wirklich die Präexistenz Christi ein articulus fidei fundamentalis ist. Vorher aber ist darzustellen, was die schon einigemal erwähnte kritische Auffassung der Sache ist, um die es sich in diesen beiden Artikeln handelt. Darüber Folgendes:

3. Thatsache ist, daß uns die Geschichte Jesu in den Evangelien des N. T. nicht einheitlich, sondern wesentlich in doppelter Gestalt überliefert ist, in der Gestalt der synoptischen und johanneischen Darstellung. Die Verschiedenheit beider Darstellungen erstreckt

sich bekanntlich besonders auch auf die Reden Jesu, welche uns als Quelle für die Ermittelung seines Selbstzeugnisses zu Gebot stehen. Abgesehen von anderem besteht diese Verschiedenheit darin, daß im vierten Evangelium Jesus mehrmals in ganz bestimmter Weise von einem Gewesensein bei Gott vor seinem Kommen auf Erden, ja vor Abraham und sogar vor Grundlegung der Welt redet, daß dagegen in den synoptischen Reden Jesu derartige bestimmte Präexistenzaussagen gänzlich fehlen.

In dieser unbestreitbaren Thatsache erkennt die kritische Theologie ein geschichtswissenschaftliches Problem, dessen Vorhandensein unwiderleglich konstatiert sei, sobald man, wie eine unbefangene Exegese nicht anders könne, die synoptischen und johanneischen Herrnworte sagen lasse, was sie sagen, jene nicht mehr, diese nicht weniger. Anders ausgedrückt: es ist nach der neueren Auffassung verfehlt, das synoptische und johanneische Selbstzeugnis Jesu dadurch mit einander auszugleichen, daß entweder für jenes die Präexistenz als wirklich ja notwendig vorhandener, nur eben nicht ausgesprochener Gedanke des Redenden behauptet, oder in diesem nur der Gedanke an eine ideale Präexistenz gefunden wird. Vielmehr ist nach dieser Anschauung das einzig richtige, derartige Versuche aufzugeben und in dem synoptischen Christus einen Christus *ohne* Präexistenzbewußtsein, in dem johanneischen einen Christus *mit* Präexistenzbewußtsein zu erkennen.

4. Für die erste Aussage — der synoptische Christus ein Christus nicht nur ohne Präexistenzaussagen (das ist ja außer allem Zweifel), sondern auch ohne Präexistenzbewußtsein — wird im wesentlichen auf folgende Weise der Beweis erbracht bezw. zu erbringt versucht.

In den synoptischen Selbstaussagen, dieselben für sich genommen, stellt sich Jesus der Hauptsache nach dar als den erschienenen Messias, dessen Würde für sich in Anspruch nehmend durch den Gebrauch der beiden Namen „Sohn (Gottes)“ und „des Menschen Sohn.“ Als Sohn weiß sich Jesus zwar zu Gott in dem persönlichen Verhältnis der denkbar innigsten Gemeinschaft stehend, welche namentlich eine unmittelbare und untrügliche Erkenntnis Gottes in sich schließt, nicht aber wesenhafte Gottheit für den Stand einer himmlischen Präexistenz, oder eine göttliche Natur

neben der menschlichen für den Stand des Erdenlebens. Zum Beweis dessen ist die doppelte Thatsache hervorzuheben: einmal, daß Jesus bei den Synoptikern an keiner Stelle sich bezeugt als eine ursprünglich und wesentlich gottheitliche Person mit vorirdischer bezw. vorweltlicher Existenz, deren Stand er verlassen habe zum Zweck der Menschwerdung. Zweitens ist zu betonen, daß das A. T., speziell die Propheten, als deren Erfüller sich der synoptische Christus bezeugt, von einem als göttliche Person präexistierenden Messias nichts weiß, sondern alles, was der Messias als solcher ist und hat, als Gabe des einigen Gottes zuteil werden läßt dem menschlichen Sohn Davids. Diese göttliche Mitteilung besonders des Geistes stellt zwar den Messias, schon nach alttestamentlicher Anschauung, weit über gewöhnliche Menschenkinder, auch weit über die theokratischen Organe des alten Bundes, so sehr, daß der Messias eben für die Zeit der Erfüllung, Jehovahs Organ und Stellvertreter ist auf Erden. Aber so hoch begnadigt der Messias auch ist vermöge seines Berufes und seiner Ausrüstung als der Gesalbte des Herrn, seiner Herkunft und seiner Natur nach gehört er zum Geschlecht derer, die vom Weibe geboren sind und als solche vor ihrem Kommen aus Mutterleib kein Personleben haben. Wo also im A. T. das Thun und Werk des Messias in der Heilszeit so beschrieben werden, wie an anderen Stellen das Thun und Werk Jehovahs selber, da darf nicht etwa der Messias als eine menschgewordene göttliche oder gottgleiche Person gefaßt werden. Vielmehr bedeutet diese Übertragung von Funktionen Jehovahs auf den Messias nur so viel, daß der letztere als Organ und Stellvertreter jenes zu verstehen ist, wie das besonders deutlich Micha 5, 3. hervortritt. Das aber ist der Messias und kann er sein als der von Jehovah erwählte Isaisproß, auf welchem der Geist des Herrn ruht. Weil der Messias gedacht ist als der Gesalbte und Gesandte des Herrn in einem von der prophetischen Würde unterschiedenen spezifischen Grade, deshalb ist sachlich d. h. dem Gehalt und der Wirkung nach des Messias Kommen und Wirken gleichbedeutend mit der Heimsuchung d. h. dem Erscheinen und der Gegenwart Jehovahs. Wir mögen uns dessen Auftrag und Mitteilung an den Messias noch so unvergleichlich erhaben denken, eine ewige Zeugung des

Messias als göttlicher Hypostase, die dann, wenn die Zeit erfüllt ist, Mensch würde mit einer göttlichen Natur, diese Idee ist dem A. T. gänzlich fremd. Wohl darf nicht verschwiegen werden, daß nicht durchweg von der Prophetie des A. T. ein Messias verkündigt wird als Bringer und Mittler der zukünftigen Gnadenheimsuchung Jehovahs, daß vielmehr manchmal auch dieser selbst handelnd auftritt behufs Ausführung des Werkes, das an anderen Stellen dem Messias übertragen ist. Ein Korrektiv aber gegen alle dogmatische Ausbeutung dieser Thatsache ist enthalten in der charakteristischen Stelle Ezech. Kap. 34, wo besonders nach V. 15 der Herr Jehovah selber seine Schafe weiden will, nach V. 23 sein Knecht David dieselben als der über sie gesetzte einige Hirte weiden soll und nach V. 24. 30. unter dessen Herrschaft die Kinder Israel sollen erfahren, daß der Herr, ihr Gott, bei ihnen ist, und daß sie, vom Haus Israel, sein Volk seien. Hier also wird eine Funktion, nämlich die des Hirten, welche zuerst Jehovah selber zu übernehmen verheißen hat, im gleichen Zusammenhang dem Messias übertragen, diesem also, um in der Sprache der Kinderlehre zu reden, ein „göttlicher Name“ und ein „göttliches Werk“ zugeschrieben. Er selbst aber, der also an Gottes Stelle tritt, wird also durch die Bezeichnung „Knecht David“ in ganz bestimmter Weise als ein menschliches Subjekt von dem Herrn Jehovah unterschieden, so daß in dieser Stelle von dem Gedanken an eine göttliche, mit ihrem persönlichen Sein in die Ewigkeit zurückreichende Person keine Rede sein kann. Kann nun auf diese Weise ein Prophet Jehovah und den Messias einander gleichsam ablösen lassen und kommt das auch sonst im A. T. vor, dann kann durch das Zurückgehen auf das A. T. keine Exegese begründet werden, welche aus einzelnen der Ezechielstelle analogen synoptischen Selbstaussagen Jesu das Vorhandensein eines Präexistenzbewußtseins bei ihm konstatieren will.

Von dieser Auffassung der alttestamentlichen Messiasidee aus — und Stellen wie Psalm 2. 110. Jes. 9, Mich. 5, Dan. 7 erfordern keine andere — beurteilt, kann der Versuch zweier neuerer Theologen, aus dem synoptischen Selbstzeugnis, dasselbe rein für sich betrachtet, den Präexistenzgedanken, als ein Moment des Selbstbewußtseins Jesu nachzuweisen, nicht als gelungen bezeichnet

werden. Es sind diese Theologen Geß in seinem Werk „Christi Person und Werk“ und Grau in seinem Buch „das Selbstbewußtsein Jesu“. Beide kommen, wie dies Geß selbst in der Vorrede zum 3. Band seines Werkes hervorhebt, zu wesentlich demselben Ergebnis auf wesentlich demselben Weg, so daß sie das synoptische Selbstzeugnis Jesu zunächst ohne Rücksicht auf das johanneische betrachten (namentlich Grau) und zur Gewinnung eines richtigen Verständnisses des ersteren auf das A. T. zurückgehen. Die Frage ist nun, ob das A. T., auf welches Geß und Grau sich so sehr berufen, für oder gegen sie spricht. Das Ergebnis ihrer Beweisführung ist der Hauptsache nach folgendes: gewisse Namen (Bräutigam, Hirte, Arzt, Erbe rc.), die Jesus von sich gebraucht bei den Synoptikern, die Art und Weise, wie er seine Thätigkeit, Bedeutung und Wirksamkeit überhaupt und besonders an einzelnen Stellen darstellt, lassen als Sinn auch seiner synoptischen Selbstaussagen erkennen, daß er sein Erscheinen als das Erscheinen Jehovahs, seine Gegenwart als die Gegenwart Jehovahs vom Volk will angesehen wissen, weil von diesem im A. T. oft wörtlich oder sachlich das gleiche ausgesagt ist; das setzt voraus, daß Jesus, wenn er so von sich redete, einer „Jehovahidentität“ (Grau) oder „Gottgleichheit“ (Geß) sich bewußt war, die als wesentliches Moment die reale persönliche Präexistenz in sich schließt und zwar als ewiges Sein. Von einer ins einzelne gehenden Darstellung und Beurteilung der Geß-Grau'schen Sätze muß hier selbstverständlich abgesehen werden, es sei nur kurz folgendes hervorgehoben. Prinzipiell richtig ist, daß auch so, wie bei den Synoptikern, Christus nur reden konnte, wenn er sich zu Gott in einem ganz einzigartigen Verhältnis der Einheit und Gemeinschaft wußte, wenn er sich von Gott erwählt und gesendet wußte nicht wie die alttestamentlichen Gottesknechte, sondern als der Sohn, dem alle Dinge übergeben sind von seinem Vater, als der Sohn, der seinem innersten tiefsten Wesen nach allein vom Vater erkannt ist, wie auch er allein den Vater nach seinem innersten Wesen kennt. Dieses Sohnesbewußtsein, welches über das Maß des allgemein menschlichen und auch des speziell theokratischen wie prophetischen Bewußtseins weit hinausgeht, ist der Erklärungsgrund für die Thatsache, daß Jesus dem Volke sich bezeugte als

den Messias und als solcher den Anspruch erhob auf unbedingte Hingabe an seine Person, als solcher auch die Macht und das Recht sich zusprach, Sünden zu vergeben, den Willen Gottes in maßgebender Weise kundzuthun, dereinst das entscheidende Gericht zu halten, und was noch andere „Rechte und Gerechtigkeiten" mehr sind. Inhaltlich ist dieses Sohnesbewußtsein das Bewußtsein eines besonderen Verhältnisses zu Gott, das wir uns als ein unvergleichlich inniges und stetiges zu denken haben von beiden Seiten, von seiten Gottes wie von seiten Jesu, als das Verhältnis einer Einheit und Gemeinschaft, welche einem wirklichen Sein des Vaters im Sohne und des Sohnes im Vater gleichkommt. Vermöge dieses Bewußtseins hat Jesus gesagt und konnte er sagen alle die Worte, nach welchen seiner Erscheinung und Gegenwart, seinem Reden und Wirken für das Volk die Bedeutung zukommt, die Geß und Grau als den tiefsten Sinn auch seines synoptischen Selbstzeugnisses gefunden haben, die Bedeutung, daß in ihm Jehovah zu seinem Volk gekommen ist oder sein Volk heimgesucht hat. So weit geht das prinzipiell Richtige an den Geß-Grau'schen Ausführungen; aber dieses Richtige hervorgehoben zu haben, ist nicht erst das Verdienst Graus, wie Geß es ihm nachrühmt. Das hat vielmehr — nur einfacher und schlichter, aber desto ansprechender — derselbe Weizsäcker betont, über den Geß so scharfes Gericht hält, und zwar betont schon vor mehr als zwanzig Jahren (vgl. Unters. über die evang. Geschichte, Seite 431 ff. 577 ff.). Was Geß und Grau aus dem synoptischen Selbstzeugnis Jesu herauslesen, ist soweit, als bis jetzt ihre Auffassung beurteilt wurde, unbestreitbar. Prinzipiell verfehlt aber sind — und zwar gerade vom A. T. aus geprüft — die Schlußfolgerungen, die beide aus ihrer richtigen Wahrnehmung ziehen. Der Kern dieser Schlußfolgerungen ist, daß es eine ursprünglich und wesentlich göttliche Person gewesen sei oder sein müsse, die als menschgewordene so geredet habe, wie uns von den Synoptikern als Selbstzeugnis Jesu überliefert ist. Dagegen spricht, daß nirgends im A. T., weder da, wo für die messianische Zeit das Erscheinen Jehovahs selbst, noch da, wo das Kommen seines Gesalbten für jene Zeit in Aussicht gestellt wird, gedacht ist an „eine von dem im Himmel verharrenden Jehovah unterschiedene gött-

liche Person" und deren Menschwerdung. Vielmehr ist es an jenen Stellen Jehovah selbst, der einige Gott und Herr, der da kommt; an diesen Stellen der seiner Herkunft und Natur nach menschliche Messias, der da kommt in dem Namen des Herrn. Daß und wie dieser als solcher Messias ein Amt und Werk Jehovahs übernehmen und also an dessen Stelle treten kann, dafür ist ein instruktives Beispiel die oben besprochene Ezechielstelle vom „Knecht Davids", dessen Erscheinen der Prophet doch schwerlich sich gedacht hat als die Menschwerdung einer göttlichen Hypostase. Nein der, in welchem und durch welchen erfüllt werden sollte, was „Gott vorzeiten manchmal und mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten", der war oder als diesen bekannte sich Christus. Und wie kam er und konnte er dazu kommen, in dieser Weise von sich zu reden? Weil er sich wußte als der Sohn, dem alle Dinge übergeben sind von seinem Vater — aber diese παραδοσις braucht nicht erfolgt zu sein in einem vorirdischen Sein bei Gott. Weil er sich wußte als der Sohn, welcher allein dem Vater bekannt ist und ihn kennt — aber dieses Kennen des Vaters, welches die Voraussetzung ist für die Offenbarung des Vaters durch den Sohn, braucht nicht die Erinnerung zu sein an vorzeitlich Gehörtes und Geschautes. Gewiß dieses Wort Matth. 11, 27., welches einen Höhepunkt des Selbstzeugnisses Jesu bedeutet, klingt johanneisch, aber es lautet nun einmal nicht johanneisch, und daß es johanneisch d. h. im Sinn einer doppelten (himmlischen und irdischen) Wirklichkeit des Sohnesverhältnisses verstanden werden müsse, das ist weder aus dem A. T. noch aus den Synoptikern, diese von jenem aus erklärt, zu erweisen. Es ist der auf Erden wandelnde Jesus, der sich Sohn nennt und sich als dem Sohn eine so unvergleichliche Vollmacht und Würde zuschreibt. Aber daß dem Erdendasein dieses Sohnes ein Himmelsdasein vorausgegangen sei und er aus diesem in jenes eine göttliche Natur sei's mit, sei's ohne κενωσις oder κρυψις göttlicher Eigenschaften mitgebracht habe, das steht einmal nicht da als ein Wort Jesu und muß jedenfalls nicht ihm in dem Sinn oder Bewußtsein gelegen sein als er so sprach.

Nehmen wir noch zwei weitere synoptische Worte, die Jesus auch im Vollgefühl seiner Würde gesprochen hat, nämlich

Matth. 13, 17. und 26, 64.! Die erste Stelle wird schwerlich besagen sollen, daß die Propheten und Gerechten Werke einer menschgewordenen göttlichen Hypostase zu sehen und deren Worte zu hören begehrten. Die zweite Stelle aber verlegt das Kommen des Menschensohnes in den Wolken des Himmels, also von oben her, in die Zukunft, ohne daß das Sitzen zur Rechten der Kraft als der uranfängliche Stand desselben bezeugt ist.

Also dafür, daß vom A. T. aus im synoptischen Selbstzeugnis, letzteres rein für sich d. h. ohne Rücksicht auf das johanneische betrachtet, das Präexistenzbewußtsein Jesu zu konstatieren sei, dafür ist auch von Geß und Grau ein überzeugender Beweis nicht erbracht worden. Es ist vielmehr allzukühn von beiden, aus einzelnen synoptischen Aussagen Jesu über die Bedeutung seiner Person und den Inhalt seines Wirkens zu schließen darauf, daß der Redende das Bewußtsein wesentlicher Gottheit und damit auch realer Präexistenz in sich getragen habe. Und vor solch allzukühnem Schließen hätten können beide bewahrt bleiben durch eine doppelte Beobachtung, welche in negativer und positiver Weise gegen ihre Folgerungen spricht. Es ist einmal Thatsache, daß Jesus auf sich im Verhältnis zum Volk niemals das alttestamentliche Verheißungswort Jehovas anwendet „ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein.“ Das geht denn doch immer noch bedeutend hinaus über alles das, was in den Namen „Bräutigam, Hirte, Arzt“ rc. liegt und liegen kann. Sodann werden wenigstens für eine vernünftige Betrachtung die Ergebnisse einer Exegese nicht bestehen können, welcher ein Maßstab zu Grunde liegt, dessen allgemeine Anwendung zu Absurdidäten und Monstrositäten führen würde. Das ist aber der Fall bei der Geß-Grau'schen Methode, denn dieselbe, folgerichtig angewendet z. B. auf das Wort Matth. 10, 40. oder Joh. 21, 15–17. würde in aufsteigender Reihe zuerst die Christusidentität und schließlich gar die Jehovahidentität der Apostel, speziell des Petrus, als Sinn dieses Wortes ergeben. Weiter kann gegen Geß und Grau bemerkt werden, daß z. B. die Selbstbezeichnung Jesu als „Arzt“ nur von Grau, die als „Erbe“ nur von Geß in oben beschriebener Weise verwertet wird. Endlich bei manchen ihrer Ausführungen kommt einem unwillkürlich der Gedanke: was hat denn das mit der Präexistenz Christi zu schaffen?

So scheint denn dem Verfasser als Schlußurteil über die Geß-Grau'sche Auffassung kein anderes richtig zu sein, als das: nicht das A. T., jedenfalls nicht allein das A. T., sondern auch schon das johanneische Selbstzeugnis Jesu und das auf dieses zurückgehende kirchliche Dogma von der Person Christi lagen diesen beiden Theologen, wenn sie's auch nicht Wort haben wollen, im Herzen und im Sinne, als sie die Synoptiker durchwanderten; und weil sie auch in diesen einen Christus mit Präexistenzbewußtsein, der ihnen aber a priori der geschichtliche ist, suchten, so haben sie ihn auch schon gefunden aber mit Hilfe einer Exegese, welche allgemeinen Beifall kaum finden wird. Denn, daß auch ein menschgewordener (dies Wort aber dann ernstlich d. h. biblisch verstanden) Gottessohn so hätte reden können, wie in den Synoptikern geschrieben steht, das ist unbestreitbar; aber unbewiesen und unbeweisbar ist, daß nur ein solcher Gottessohn wirklich so reden konnte, und das eben ist's „quod erat (oder vielmehr trotz Geß und Grau immer noch est) demonstrandum." Dagegen wird das synoptische Selbstzeugnis Jesu durchaus nicht verkürzt von denen, die dasselbe auffassen als das Zeugnis eines seiner Genesis und Substanz nach menschlichen Subjekts, welches in seinem innersten Selbstbewußtsein die Gewißheit des messianischen Berufs- und der messianischen Würde trug, wenn nur dieses Selbstbewußtsein anerkannt wird als das Bewußtsein eines einzigartigen ebenso innigen als stetigen persönlichen Lebensverbandes mit Gott, wann und wie nun dieser Verband im Erdenleben Jesu mag gesetzt worden sein.

Möge das lange Verweilen bei Geß und Grau darin seine Entschuldigung finden, daß es sich um eine überaus wichtige Sache handelt, bei welcher, wie bei allen wissenschaftlichen Streitfragen, das Wort gilt „audiatur et altera pars!"

5. Leichter und schneller kann die Frage nach dem Sinn des johanneischen Selbstzeugnisses Jesu erledigt werden bezüglich dessen, um was es sich hier handelt. Einmal lauten, um gleich auf die Hauptsache zu kommen, die johanneischen Präexistenzaussagen Jesu so bestimmt, daß eine Abschwächung derselben für eine unbefangene Exegese doch eigentlich ausgeschlossen ist. Dann aber ist es dem Verfasser wesentlich darum zu thun, in überzeugender Weise zu

schreiben für diejenigen, welche aus exegetischen und dogmatischen Gründen die Präexistenz Christi als Glaubensartikel behaupten zu müssen glauben. Mit ihnen eine Verständigung zu suchen, wäre aber von vornherein „verlorene Liebesmüh“, wenn nicht die Worte des johanneischen Christus in ihrem Vollsein gewürdigt werden. Thatsache ist ja, daß das nicht immer geschieht, und es sind insbesondere Vermittelungstheologen, unter den neueren Weiß und vor allem Beyschlag, und zwar beide in ihrem „Leben Jesu“, welche den johanneischen Christus nicht wollen sagen lassen, was er wirklich sagt, aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind. Dagegen ist es unter den eigentlich kritischen Theologen besonders wieder Weizsäcker, der in seinem „Apostolischen Zeitalter“ ohne Abschwächung das johanneische Selbstzeugnis Jesu zu seinem Rechte kommen läßt. Was ist nun der wirkliche Inhalt und Sinn dieses Zeugnisses bezüglich der Präexistenz Christi? Kein anderer, als der, daß Jesus sich als dem eingebornen Sohn Gottes und Menschensohn eine reale persönliche Präexistenz zuschreibt, deren Herrlichkeitsstand er verlassen hat, um auf Erden den Menschen zu verkündigen, was er ehedem bei Gott gehört und geschaut hatte. Wenn nun im Prolog des Evangeliums der Schlüssel zu finden ist für das richtige Verständnis dieser eigentümlichen Selbstdarstellung Christi, dann ist der auf Erden wandelnde Christus des Johannes nicht mehr der erschienene menschliche Messias der Synoptiker, sondern der fleisch- oder menschgewordene göttliche Logos, von dem aus Licht und Leben den Menschen sich mitteilen. Und es ist wohl kaum anders zu denken, als daß im Sinn des Evangelisten das von ihm gegebene Christuszeugnis im Zusammenhang mit der doch nicht umsonst dem ganzen Evangelium vorangestellten Logos-Lehre soll verstanden werden. Jedenfalls ein Hauptmoment derselben, die Präexistenz als göttliche Hypostase, ist zugleich auch ein Hauptmoment des Christuszeugnisses im Evangelium, und wenn auch nur der Prolog das Wort enthält „ο λογος σαρξ εγενετο“ und der johanneische Christus selber sich nicht als den fleischgewordenen Logos bezeichnet, die Fleischwerdung des Logos muß doch zeitlich und deshalb wohl auch sachlich mit dem Ausgehen des Sohnes vom Vater zum Zweck des Kommens in die Welt zusammenfallen, und was dergleichen Anklänge des johanneischen

Christuszeugnisses an den Inhalt des Prologs noch mehr sind. Was alle Versuche, die Präexistenzaussagen des vierten Evangeliums im Sinn einer bloß idealen Präexistenz Christi zu verstehen, scheitern macht und machen muß, ist die Thatsache, daß die Herrlichkeit des verklärten Christus bezeugt wird als die Herrlichkeit des vorweltlichen Christus, die Herrlichkeit des verklärten Christus aber zweifelsohne als eine mit persönlicher Existenz verbunden zu denken ist.

6. Fassen wir die bisherige Ausführung zusammen, so ergiebt sich Folgendes:

Der synoptische Christus ist jedenfalls einmal ein Christus ohne bestimmt ausgesprochenes Präexistenzbewußtsein, und sein Zeugnis, für sich betrachtet und vom A. T. aus verstanden, ist weder als gesammtes noch in einzelnen Stellen derart, daß aus demselben der Präexistenzgedanke mit Sicherheit als ein wirkliches Moment des Selbstbewußtseins Jesu nachgewiesen werden kann.

Dagegen der johanneische Christus ist ein Christus mit ausgesprochenem Präexistenzbewußtsein, wenn das auch noch lange nicht bedeutet, daß das Wesen der präexistenten Logos- oder Sohneshypostase in gleicher Weise zu denken ist wie die Kirchenlehre das Wesen der zweiten Person in der Gottheit, Gottes des Sohnes, bestimmt, noch, daß der auf Erden wandelnde Christus des vierten Evangelium derselbe ist mit dem Gottmenschen der Kirchenlehre. Das darf immerhin — hier natürlich ohne spezielle Begründung — hervorgehoben werden gegenüber einer Auffassung, die ohne weiteres den johanneischen und kirchlichen Christus identifiziert, vergessend der Lehrentwicklung, die zwischen beiden liegt.

7. Diese Thatsache nun: Der synoptische Christus ein Christus ohne, der johanneische ein Christus mit ausgesprochenem Präexistenzbewußtsein — erfordert eine Erklärung. Diese Erklärung wird von der kritischen Theologie dahin gegeben, daß Jesus selbst, der wirkliche Jesus der Geschichte, sich weder als präexistent bezeugt, noch als präexistent gewußt hat, d. h. also, daß der synoptische Christus, im obigen Sinn aufgefaßt, der geschichtliche ist, die Präexistenz des johanneischen Christus dagegen der christologischen Anschauung des vierten Evangelisten entstammt, es mag nun dieser der Apostel Johannes gewesen sein oder jemand anders.

Die in dieser Lösung des synoptisch-johanneischen Problems gegebene Auffassung wird, soweit es sich dabei handelt um die Frage der Präexistenz Christi, wesentlich auf folgende Erwägungen sich stützen, bezw. zu stützen versuchen.

Gehen wir etwas näher darauf ein!

Die Geschichtlichkeit des johanneischen Selbstzeugnisses Jesu, speziell der Präexistenzaussagen, steht der traditionellen Auffassung a priori fest. Diese Geschichtlichkeit vorausgesetzt, erhebt sich eine doppelte Frage. Erstens die: warum hat Jesus, wenn wirklich der Präexistenzgedanke ein Moment seines Selbstbewußtseins war, diesem Gedanken niemals bei den Anlässen und in den Fällen seiner synoptischen Aussagen einen so bestimmten Ausdruck gegeben, wie bei den Anlässen und in den Fällen seiner johanneischen Aussagen? Es könnte nämlich in abstracto als möglich angenommen werden, daß Jesus aus irgend einem Grund absichtlich das, was er in seinen johanneischen Reden direkt aussprach, in seinen synoptischen nicht berühren und erwähnen wollte. Oder könnte — wiederum in abstracto — als möglich angenommen werden, daß Jesus einfach nicht darauf kam, bei den Anlässen seiner synoptischen Aussagen von dem zu reden, was in seinem johanneischen Selbstzeugnis so oft wiederkehrt. Eine dritte Möglichkeit wäre noch die (bei der Geß-Grau'schen Auffassung anzunehmende), daß Jesus in den synoptischen Reden seine Präexistenz, wenn auch nicht aussprechen, so doch andeuten und nahelegen wollte in einer für der Sache kundige Zuhörer unmißverständlichen Weise. In abstracto können diese drei Möglichkeiten behauptet werden. Dieselben, vor allem die dritte, aber auch die beiden ersten als wirklich zu denken, wird dem nicht so leicht gelingen, der sich ernstlich besinnt über die Frage: wie kam es und konnte es nur kommen, daß Jesus sei's absichtlich, sei's unabsichtlich in einer ganzen, wahrlich nicht kleinen, Reihe von Fällen mit keinem Wort einer Sache Erwähnung thut, die in einer anderen auch nicht gerade kleinen Reihe von Fällen auf so bestimmte Weise zur Sprache kommt? Ein Grund für diese auffallende Thatsache läßt sich besonders deshalb schwer denken, weil auf die synoptischen wie auf die johanneischen Reden Jesu, so wie beide überliefert sind, das Wort des Herrn Joh. 18, 20. Anwendung findet. Es sind ja doch beidemal öffentliche Zeugnisse, auch bei den johanneischen Präexistenzaussagen die Zu-

hörerschaft meist bestehend aus dem Volk und den Jüngern oder aus diesen allein, die Annahme einer esoterischen Lehre Jesu also, die nur vor den Jüngern oder gar nur vor einzelnen wenigen Jüngern wäre vorgetragen worden, gerade für die traditionelle Auffassung ausgeschlossen.

Von den Vertretern dieser ist aber auch noch eine andere schwierige Frage zu beantworten, welche eigentlich die entscheidende ist, die Frage nämlich, warum denn die Synoptiker keine einzige johanneische Präexistenzaussage aufgenommen und überliefert haben.

Also Jesus hat wirklich, wie im vierten Evangelium überliefert ist, vor dem Volk der Juden und vor den Jüngern mehrmals eine reale persönliche Präexistenz sich zugeschrieben. Wie konnte es dann nur geschehen, daß die synoptischen Evangelien keine einzige solche Aussage Jesu enthalten? Erste Möglichkeit: Die Erinnerung an diese Aussagen war an dem Ort, wo, und in der Zeit, da die synoptischen Evangelien entstanden, das erste nach traditioneller Annahme als Werk eines Apostels, das zweite und dritte als Werk von Apostelschülern, gänzlich erloschen, so daß die Apostel nichts mehr davon wußten, bezw. in der von ihnen ausgehenden mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung davon nichts sich vorfand. Aber einerseits haben die Synoptiker eine Menge von Reden und Worten Jesu überliefert, und andererseits hat Johannes, wenn er das 4. Evangelium geschrieben, jene Aussprüche Jesu bis ins höchste Alter im Gedächtnis gehabt, oder fand der vierte Evangelist, wenn er nicht der Apostel Johannes war, solche Aussagen vor als wesentlichen Bestandteil der ihm speziell zu Gebot stehenden Überlieferung.

Warum haben nun nicht wie Johannes auch die übrigen Jünger diese Worte in der Erinnerung behalten, besonders von den Abschiedsreden her? Oder warum hat nicht zumal Lukas, als er alles von Anbeginn erkundete, auch nur eine einzige der johanneischen Präexistenzaussagen in der unmittelbar oder mittelbar apostolischen Überlieferung vorgefunden? Ist es denkbar, daß nur eben Johannes sich die Worte merkte, die Jesus doch vor allen Jüngern und vor vielem Volk geredet hatte von seiner vorweltlichen Herrlichkeit beim Vater? oder daß nur in der Überlieferung, welche dem vierten Evangelisten zugänglich war, solche

Worte Jesu sich erhalten hatten? Zweite Möglichkeit: den Synoptikern waren wohl die johanneischen Präexistenzaussagen Jesu bekannt, sei's aus unmittelbar apostolischer Erinnerung, sei's aus mittelbarer apostolischer Überlieferung; aber sie haben eben, sei's absichtlich sei's unabsichtlich, jene Aussagen in ihre Evangelienschriften nicht aufgenommen, alle drei nicht, noch auch nur einer von ihnen. Warum aber das, daß diese Worte Jesu solches Schicksal treffen mußte, es sei zufälliger oder willkürlicher Weise? Zufällig kann's doch beinahe nicht sein, daß die Synoptiker in so gemeinsamer Weise von den johanneischen Präexistenzaussagen, wenn dieselben ihnen als Worte Jesu bekannt waren, Umgang genommen haben. War es aber Absicht, dann haben die Synoptiker, wie etwas derb aber offen Haupt in seiner Rezension des „Leben Jesu" von Beyschlag sich ausdrückt, einen Teil des Zeugnisses Jesu unterschlagen, und warum und wozu sie das gethan haben, läßt sich nicht recht denken. Also die johanneischen Präexistenzaussagen, wenn geschichtlich als wirkliche Worte Jesu, entweder den Synoptikern unbekannt oder bekannt — wenn jenes, abgesehen von Johannes oder dem vierten Evangelisten verschwunden aus der apostolischen Erinnerung und Überlieferung, wenn dieses, unabsichtlich übergangen oder absichtlich verschwiegen — in abstracto kann ja am Ende die Möglichkeit von alledem behauptet werden. Aber die Frage, warum denn mit den Präexistenzaussagen Jesu es so gehen konnte oder mußte, ist in befriedigender Weise nicht beantwortet noch zu beantworten und wird zusammen mit der Frage, warum überhaupt das Selbstzeugnis, ja schließlich die ganze Geschichte Jesu im vierten Evangelium so eigentümlich dargestellt sei, den johanneischen Christus gegenüber dem synoptischen für eine geschichtliche Betrachtung immer zweifelhaft machen.

Denn — das ist schließlich entscheidend — während der synoptische Christus als der erschienene Messias, der er sein will, den Zusammenhang mit der alttestamentlichen Prophetie und damit mit dem geschichtlichen Boden, auf dem er steht, bewahrt, weist der johanneische Christus dagegen Züge auf, die dem A. T., speziell dem alttestamentlichen Messiasbild, fremd sind und in ähnlicher Weise doch eigentlich nur sich finden im religions-philosophischen System Philos, des alexandrinischen Juden. Wenn

nämlich der Prolog nicht nur zum Zeitvertreib dem vierten Evangelium vorangestellt ist, dann darf ja muß wohl gesagt werden: die Sprache des Prologs verrät den vierten Evangelisten, nicht zwar so, daß wir daraus entnehmen können, wer er war, aber so, daß wir daraus entnehmen können, was ihm Christus war, nämlich der fleischgewordene Logos. Diese Idee kommt der Sache nach zum Ausdruck in dem johanneischen Selbstzeugnis Jesu, während sie dem synoptischen fremd ist, welches Verhältnis aber nicht jenes, sondern dieses Zeugnis Jesu, im oben ausgeführten Sinn verstanden, als das geschichtliche Zeugnis des geschichtlichen Christus erscheinen läßt.

Schwarz auf weiß steht ja freilich nirgends geschrieben, daß der vierte Evangelist, wer er nun gewesen sein mag, bei Philo in die Schule gegangen sei und aus dessen System seinen Logos-Begriff und, was mit demselben zusammenhängt in der Anschauung von Christi Person und Werk, geschöpft habe. Aber die Annahme der philonischen Herkunft des johanneischen Logos erklärt für die geschichtliche Betrachtung den vorliegenden Thatbestand in der befriedigendsten Weise, und darum ist die wissenschaftliche Berechtigung dieser Hypothese außer allem Zweifel, wenn es überhaupt zulässig ist, mit Hypothesen zu operieren. Der Einwand jedenfalls ist hinfällig, Philo selbst kenne und lehre eine Fleisch- oder Menschwerdung seines Logos weder als möglich noch als wirklich, deshalb sei die Ableitung des johanneischen Logos von Philo unhaltbar. Denn, was Philo selbst nicht that, konnte ein christlicher Schriftsteller vom Standpunkt seines Glaubens an Christus aus thun, nämlich die Logos-Lehre mit entsprechender Modifikation auf eine geschichtliche Person, eben auf die Person Christi, übertragen.

Diese kritische Auffassung, welche einer Verbannung des Präexistenzgedankens aus dem Selbstzeugnis Jesu und, konsequent durchgeführt, aus der Christologie überhaupt gleichkommt, wird von gegnerischer Seite gerne als unmöglich oder willkürlich hingestellt. Daß sie das, die ganze Frage vom geschichtswissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet, sei, sollte aber jetzt nicht mehr behauptet werden. Denn auf diesem Standpunkt geht es nicht an, die Fragen der biblischen Geschichte und Theologie einfach auf

dem Weg der Addition zu lösen, d. h. so, daß beispielsweise zu dem synoptischen Selbstzeugnis Jesu das johanneische mit oder ohne Kopfzerbrechen hinzugerechnet wird. Auf das kommen ja und müssen schließlich alle Versuche hinauskommen, die dem synoptisch-johanneischen Problem gegenüber ausgehen von einem Schriftprinzip, welches durch den Begriff der Schriftinspiration oder des Schriftorganismus im hergebrachten Sinn normiert ist.

Ob nun diejenigen, die von diesem Schriftprinzip aus den Christus mit Präexistenz als den geschichtlichen festhalten, recht haben mit dem Satz, daß der Christus ohne Präexistenz, wie ihn die kritische Theologie als den geschichtlichen behauptet, für den Glauben weniger Bedeutung und Wert habe, darüber mögen noch einige Sätze folgen.

*

II. Dogmatisches.

1. Es ist zweifelhaft, ob jemals, so lange es eine evangelische Kirche und Theologie auf Erden giebt, aufhören wird der Streit um die Geschichtlichkeit des johanneischen Selbstzeugnisses, speziell der johanneischen Präexistenzaussagen Jesu, bezw. überhaupt um die Präexistenz Christi.

2. Es ist dies darum zweifelhaft, weil die Stellung zur Frage der Präexistenz Christi bedingt ist durch die Stellung zur Kirchenlehre und zur Schrift und in dieser Beziehung das Zustandekommen einer Einigung sämtlicher evangelischen Theologen nicht als sicher angenommen werden kann.

3. Diese Stellung ist zur Zeit eine so verschiedene, daß

a) auf der einen Seite unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit des johanneischen Selbstzeugnisses Jesu einer- und des normativen Charakters sämtlicher lehrhafter Aussagen des N. T. über Christus andererseits dessen Präexistenz als ein articulus fidei fundamentalis behauptet und mit allem Nachdruck verteidigt wird;

b) auf der andern Seite die Präexistenz Christi trotz ihres Bezeugtseins im vierten Evangelium und im übrigen N. T. als ein aus der Nachwirkung von Zeitvorstellungen geschichtlich zu erklärendes theologumenon aufgefaßt und behandelt wird ohne Rücksicht auf die Folgen, welche aus dieser Annahme sich ergeben für die kirchliche Christologie und Trinitätslehre.

4. Die exegetische und historisch-kritische Fundamentierung der unter 3b vorgeführten Ansicht wurde speziell bezüglich der johanneischen Präexistenzaussagen in Abschnitt I der Hauptsache zu geben versucht. Zugleich haben die Vertreter dieser Ansicht sich zu verteidigen gegen gegnerische Einwendungen dogmatischer Art, welche im wesentlichen auf folgende drei Sätze hinauskommen.

5. Es wird von den Vertretern der Präexistenz-Christologie behauptet, die Leugnung der Präexistenz Christi hebe auf:

a) die Geltung der christologischen Sätze des Bekenntnisses unserer evangelischen Kirche;

b) die Geltung des protestantischen Schriftprinzips;

c) die göttliche Würde Christi als des Sohnes Gottes und Erlösers der Menschen.

6. Bezüglich 5a ist zu sagen, daß eben das protestantische Schriftprinzip die Prüfung eines jeden kirchlichen Bekenntnisses und aller Sätze desselben gestatte, ja gebiete, daß also ein evangelischer Christ und Theologe, so lange er auf den Namen eines solchen Anspruch macht, nicht in unbedingter und unbegrenzter Weise an die Lehre seiner Kirche sich dürfe gebunden wissen oder sich binden lassen.

7. Das protestantische Schriftprinzip bedeutet vor allem, daß man die Schrift nehmen soll, wie sie ist. So genommen, stellt sie sich in ihren sog. Geschichtsbüchern als eine Geschichtsquelle dar, welcher gegenüber sich die Frage erhebt, ob die historische Kritik ein Recht an die Bibel hat oder nicht.

8. Wer dieses Recht bestreitet, der wird in dogmatisch-apologetischem Interesse das synoptische und johanneische Selbstzeugnis Jesu zugleich als geschichtlich festhalten und nicht allein den johanneischen, sondern auch den übrigen neutestamentlichen Präexistenzaussagen normative Geltung zuerkennen.

9. Wer dagegen das Recht der historischen Kritik an die Schrift anerkennt und sich von der Haltbarkeit und Richtigkeit der traditionellen Lösungsversuche nicht überzeugen kann, der wird die Stellung zur Frage der Geschichtlichkeit der johanneischen Präexistenzaussagen bezw. überhaupt zur Frage der Präexistenz Christi freigeben.

10. Darüber, wie einer es bezüglich Punkt 8 und 9 halten will, entscheidet in letzter Instanz sein christlich-protestantisches Gewissen, also ein subjektiver Faktor, der nicht bei allen in gleicher Richtung und Weise sich geltend macht.

11. Deshalb ist die entscheidende Frage eine doppelte:

a) ist die Anerkennung des synoptischen Christus, denselben im oben (Abschnitt I) ausgeführten Sinn verstanden als Christus zwar ohne Präexistenzaussagen und auch ohne Präexistenzbewußtsein, aber als Christus mit dem Bewußtsein eines einzigartigen Einheitsverhältnisses und Lebensverbandes mit Gott, ist die Anerkennung dieses Christus Glaube oder nicht?

b) ist die Leugnung der Präexistenz Christi zugleich Leugnung oder auch nur Abschwächung der göttlichen Würde Christi als dessen, in welchem wir Menschen die vollkommene Offenbarung Gottes und die Erlösung von Sünden haben?

12. Darauf ist zu antworten:

a) Die Anerkennung des synoptischen Christus ist Glaube und zwar positiver Glaube, da ein wissenschaftlich zwingender Beweis für die objektive Realität der im Selbstzeugnis Jesu zum Ausdruck kommenden Thatsache seines Sohnesbewußtseins nicht erbracht werden kann, vielmehr das eigentliche und entscheidende Motiv für den Glauben an den synoptischen Christus als den Sohn Gottes in dem sittlich-religiösen Bedürfnis der unbedingten Sicherstellung des unvergleichlichen Gehaltes oder Wertes der Person des geschichtlichen Christus liegt.

b) Abgesehen davon, daß die kirchliche Lehre vom Gottmenschen dem Wortlaut und der Sache nach sowohl dem johanneischen Selbstzeugnis Jesu als auch dem Christuszeugnis der Apostel fremd ist, bietet die Auffassung Christi als des Gottmenschen, d. h. die Zweinaturenlehre in keiner Weise eine wirkliche Anschauung und Erkenntnis der göttlichen Natur in ihrem An- und Fürsichsein, erhöht also in keiner Weise für den Glauben die Bedeutung der Person Christi als der Offenbarung Gottes im Fleisch.

c) Ebensowenig leistet das die übrigens nicht einmal allgemein neutestamentliche Lehre von der Menschwerdung (nicht „Gottmenschwerdung“) der Logos- oder Sohneshypostase, da als Mittel zum Zweck der persönlichen Offenbarung Gottes in Christo

die vorweltliche Setzung und dann innerweltliche Menschwerdung dieser Hypostase einen vom rein biblischen Gottesbegriff aus nicht notwendigen Umweg darstellt, und andererseits auch ohne diesen Umweg das Sohnesbewußtsein und Sohnesverhältnis des auf Erden wandelnden Christus in genügender Weise sowohl dessen unbedingte Glaubens- und Gehorsamsforderung als auch dessen unvergleichliche Gnaden-Darbietung und -Verheißung an die Menschen verständlich macht.

d) Endlich bedingt die Präexistenzchristologie mit oder ohne Zweinaturenlehre auch nicht die Erlöserwürde Christi, sofern auch das denkbar kräftigste Schuldbewußtsein bezw. Versöhnungsbedürfnis durch die Auffassung Christi als des menschlichen Mittlers, welcher seine göttlich begründete Sohnesgemeinschaft mit dem himmlischen Vater als dem allein wahren Gott behauptet und vollendet durch unwandelbaren Gehorsam im Leben, Leiden und Sterben, vollauf befriedigt wird.

13. Wer also, nur mit Beiseitelassung des Präexistenzgedankens, die objektive Realität, d. h. die göttliche Setzung des persönlichen Lebensverbandes anerkennt, in welchem sich der auf Erden wandelnde Christus bei den Synoptikern wie bei Johannes mit Gott weiß, dem ist der positive Glaube an Christus nicht abzusprechen, noch ist dessen Christus ein schlechter Christus, es mag das Verhältnis Christi zu Gott oder die Bedeutung Christi für die Menschen in Betracht gezogen werden.

14. So wenig als die dogmatisch-religiöse Bestimmtheit des Evangeliums, werden dessen ethisch-praktische Forderungen durch die Leugnung der Präexistenz Christi gefährdet, da die Einheit des Vaters und des Sohnes, das Sein des Vaters im Sohne und des Sohnes im Vater, von dem auf Erden wandelnden Christus ausgesagt, das entscheidende Moment ist. Mit dieser Einheit aber verhält es sich so, daß dieselbe

a) zwar das durch die göttliche Berufung und Ausrüstung gesetzte Verhältnis der alttestamentlichen Propheten zu Gott weit überragt;

b) aber durch die Parallelisierung mit der von dem johanneischen Christus erbetenen Einheit seiner Jünger vor aller und jeder dogmatischen Ausdeutung im Sinn der Zweinaturenlehre geschützt ist;

c) zu ihrer Sicherstellung des Präexistenz-Gedankens nicht bedarf.

15. Bei Prüfung des in Abschnitt I und II Gesagten möge ein jeder, der zu solcher Prüfung fähig und willig ist, der doppelten Frage nicht aus dem Wege gehen:

a) ist der Satz, daß der synoptische Christus von einer Präexistenz gar nichts, der johanneische Christus von derselben so viel sagt, wahr oder nicht wahr? und wenn er wahr ist, liegt dann nicht ein geschichtliches Problem vor, dessen aufrichtige Anerkennung doch nicht um des Glaubens willen verboten sein kann?

b) ist nicht gegenüber den meisten Versuchen unter Festhaltung der Präexistenz Christi das menschliche Leben des Sohnes Gottes zu erklären in kenotischer oder antikenotischer Richtung, immer noch und immer wieder am Platz das Wort Weizsäckers (Unters. über die evang. Geschichte, Vorwort Seite XI): „hüten wir uns vor Vorstellungen, welche mehr Phantasiegebilde, als Begriffe sind?"

Der auf 1 Kor. 15, 3–8 und ein pneumatisches Schauen gestellte Grundbau Karl Weizsäckers in dessen apostolischem Zeitalter auf seine Festigkeit untersucht.

Von Pfarrer **Deck** in Gültstein bei Herrenberg.

Ihre erste Verwendung findet die angeführte Schriftstelle Seite 3 bis 5 des Buchs; hier sucht der Verfasser zu beweisen, daß die evangelischen Berichte von dem leer gefundenen Grab Jesu und von den ersten Erscheinungen des Auferstandenen in der Nähe desselben den paulinischen Aussagen widersprechen und darum unglaubwürdig und sagenhaft seien. Von dem Gelingen dieses Beweises hängt schließlich die ganze Weizsäcker'sche Anschauung über den „Anfang" der christlichen Kirche, oder wie es heißt, „der ältesten jüdischen Gemeinde" ab, welche Anschauung kurz gesagt darauf hinauskommt, daß nicht der auferstandene Christus selbst, sondern Petrus „der Gründer der Gemeinde sein soll, die nach dem Tod Jesu

zum zweitenmal auflebte“ (S. 15), die erst in Galiläa wieder aus ihrer Zerstreuung durch Petrus gesammelt wurde infolge einer Christuserscheinung, welche er dort gehabt zu haben glaubte. Zu einer solchen Geschichtshypothese passen freilich das leere Grab in Jerusalem und die Christuserscheinungen an demselben nicht. Sehen wir nun zu, ob jener Beweis wirklich gelungen sei.

Weizsäcker geht davon aus, die Auferstehungsberichte der Evangelisten seien „so ungleich und unsicher, daß es schon darum unmöglich sei, aus denselben einen gemeinsamen Überlieferungskern festzustellen. Wollte man einen solchen annehmen, so wäre dies unstreitig die Thatsache, daß vor allem anderen einige Frauen aus dem Gefolge Jesu sein Grab leer gefunden und dann auch ihn selbst in der Nähe desselben gesehen haben. „Gerade dies aber,“ behauptet Weizsäcker, „ist durch den Bericht des Paulus unbedingt ausgeschlossen.“ Ich gestehe, so oft ich solche Redensarten lese wie: unstreitig, unbedingt, offenbar, unfehlbar — kommt mir immer die Sache schon zum voraus verdächtig vor, und ich betrachte es immer als eine Mahnung, die Augen zweimal aufzumachen, ob nicht an die Stelle von wirklichen Gründen nur ein Scheingrund oder auch bloß ein einfacher Machtspruch gesetzt wird. Doch auch der nächste Satz, der jene so zuversichtlich ausgesprochene Behauptung begründen soll, dürfte noch zu keiner besonderen Ausstellung Anlaß geben: „Paulus, der hier mit absichtlicher Genauigkeit aufzählt, unter dessen Gewährsmännern sicher Petrus selbst der erste ist, weiß von keiner anderen Erscheinung, welche derjenigen vorausginge, die Petrus gehabt hat.“ Höchstens zu der Richtigstellung wird man sich versucht fühlen, statt: Paulus weiß von keiner anderen vorausgehenden Erscheinung — vielmehr zu setzen: Paulus berichtet von keiner solchen. Denn das muß doch immerhin als möglich zugegeben werden, daß Paulus auch noch von anderen, hier nicht aufgeführten Erscheinungen des Auferstandenen wußte, deren Erwähnung und vollständige Aufzählung aber vielleicht als unnötig und nicht znr Sache gehörig betrachtete, zumal in dem vorliegenden Zusammenhang hauptsächlich es doch nur darum sich handelt, daß die Predigt von der Auferstehung Christi auf selbsterlebten Thatsachen beruht, daß wie Paulus selbst, so auch die anderen Prediger und Zeugen derselben keine Lügner

sind, sondern verkündigen, was sie mit ihren eigenen Augen gesehen haben. Vgl. V. 2. 11. 12. Daß in solchem Zusammenhang etwaige Erscheinungen, welche etliche Frauen schon am Grab hatten, wie auch andere hernach, mit Stillschweigen übergangen worden sind, wird doch nicht undenkbar sein; daß aber andererseits wieder die mehr als 500 Brüder als Zeugen erwähnt werden, könnte einen anderen, eben in der großen Anzahl liegenden Grund haben; davon, daß Paulus hier alle ihm bekannten Erscheinungen des Auferstandenen ohne Ausnahme aufzuzählen beabsichtigte, davon steht nichts da. Es hätte dieses auch keinen Zweck gehabt; denn wer durch die hier aufgeführten Beispiele sich nicht überzeugen ließ, auf den konnten auch weitere in noch so großer Anzahl, und zwar ganz einerlei, ob sie der des Petrus vorangingen oder nachfolgten, keinen Eindruck machen. — Doch das also muß zugegeben werden: Paulus berichtet von keiner anderen Erscheinung, welche derjenigen vorausginge, die Petrus gehabt hat. Und auch die zwei weiteren Sätze sind unbeanstandet zu lassen: „Der Erscheinung des Petrus stellt er nur die Thatsache der Auferstehung als solche voraus, als Auferstehung am dritten Tag nach den Schriften;" „Dabei ist nicht ausgesprochen, daß die Erscheinung des Petrus unmittelbar nach der Auferstehung geschehen und diese dadurch bewiesen sei." Nur den Finger möchte ich darauf legen, daß Weizsäcker hier anerkennt, der Erscheinung des Petrus werde die Thatsache der Auferstehung vorangestellt; und nebenbei sei noch angemerkt, daß es doch eine etwas sonderbare Voraussetzung ist, die Auferstehung Jesu könnte durch eine unmittelbar darauf folgende Christuserscheinung besser und zuverläßiger bewiesen werden als durch spätere. Nun aber wird fortgefahren: „Aber es bleibt doch kein Raum für etwaige andere Erscheinungen, durch welche dieser Beweis zuerst festgestellt wäre." Und wenn wir begierig nach der Begründung dieses schwerwiegenden Satzes fragen, so lautet die Antwort: „Was Paulus der Erscheinung für Petrus voranstellt, ist keine andere Thatsache, sondern der Schriftbeweis: daß die Auferstehung geschehen ist nach den Schriften, und damit ebenso notwendig wie aus dem gleichen Grund sein Tod erfolgte." Daraus wird dann wieder gefolgert: „Was man also später in erster Linie unter

den Beweisen für die Auferstehung anführt, nach Anleitung der Evangelienberichte, daß nämlich das Grab leer gefunden wird, und daß er außerhalb desselben in der Nähe gesehen wird, das giebt es für Paulus gar nicht," und diese Folgerung wird schließlich noch durch folgenden Satz zu stützen gesucht: „Die beweisenden Begebenheiten, welche für ihn zum Schriftbeweis hinzukommen, sind anderer Art, sie beweisen auch etwas anderes; sie bestehen in Erscheinungen, welche gar nicht am Grab oder in der Nähe desselben stattfinden, welche sich in ihrer Reihenfolge über einen ansehnlichen Zeitraum in die Ferne erstrecken, welche daher nur beweisen, daß er lebt, und daß er in einer bestimmten Art lebt."

Noch deutlicher als vorhin — das sei zunächst bemerkt — tritt also auch hier wieder die Meinung hervor, als könnte für die Art und Bedeutung der Christuserscheinungen die bloße Verschiedenheit des Orts und der Zeit derselben etwas ausmachen; als würden Erscheinungen am Grab und in der Nähe desselben etwas anderes beweisen als spätere; als ob nicht vielmehr bei allen Erscheinungen Christi, welche, wie die 1 Kor. 15 aufgeführten, zum Beweis seiner leiblichen Auferstehung dienen sollen, ganz einerlei wo und wenn sie stattfanden, alles eben darauf ankäme: 1) daß seiner Zeit das Grab Jesu leer gefunden ward, und 2) daß diese Erscheinungen selbst eine Art an sich hatten, aus welcher bei aller Verklärung Christi doch die Leiblichkeit seiner Erscheinung und für solche wenigstens, die ihn früher gekannt hatten, irgendwie auch die Identität seiner Person zu erkennen war. — Nun aber zur Hauptsache! und da ist in der That erstaunlich, was hier in den Worten des Apostels 1 Kor. 15, 3 gefunden werden will. Kurz vorher hatte es noch in richtigem Gefühl des wirklichen Sachverhaltes geheißen: „Der Erscheinung des Petrus (V. 5, a.) stellt Paulus die Thatsache der Auferstehung als solche voraus, als Auferstehung am dritten Tag nach den Schriften," so daß nun etwa der weitere Satz zu erwarten war: „was Paulus der Erscheinung für Petrus voranstellt, sind keine anderen früheren Erscheinungen des Auferstandenen, sondern nur die Thatsachen seines Todes und Begräbnisses sowie seiner Auferstehung am dritten Tag mit dem Zusatz, daß diese Thatsachen nach den Schriften eingetroffen seien. Statt dessen aber

wird jetzt auf einmal behauptet: „Was Paulus der Erscheinung für Petrus voranstellt, ist keine andere Thatsache, sondern ein Schriftbeweis; wie auch nachher die Rede ist von „beweisenden Begebenheiten, welche zum Schriftbeweis hinzukommen." Wir merken also, die Zeugnisse von Thatsachen und Begebenheiten, welche die Auferstehung Christi beweisen, fangen erst mit V. 5 an; was dagegen vorher angeführt wird, das sollen nicht auch schon in dieser Beziehung ins Gewicht fallende Zeugnisse von Thatsachen und Begebenheiten, sondern ein Schriftbeweis sein. Und wenn wir fragen: „in welchem Sinn ein Schriftbeweis?" so ist die Antwort: ‚Der Schriftbeweis, daß die Auferstehung geschehen ist nach den Schriften und damit ebenso notwendig wie aus dem gleichen Grund sein Tod erfolgte;" als ob es ähnlich wie Luc. 24, 46., wo der Auferstandene selbst seinen Jüngern einen solchen Schriftbeweis giebt, so auch hier hieße: *παρεδωκα υμιν, οτι χριστον εδει αποθανειν κατα τας γραφας και οτι εδει ταφηναι και εγειρεσθαι κατα τας γραφας*. Weizsäcker scheint also zu glauben, Paulus habe den Korinthern nichts anderes in unserer Stelle sagen wollen als dies: „Ich habe Euch überliefert, was ich auch überkommen habe, nämlich 1) daß Christus auferstehen mußte, wie die Schriften beweisen V. 3. u. 4. und 2) daß er wirklich auferstanden ist, wie die Thatsachen seiner Erscheinungen beweisen V. 5—7. So wird die Stelle von Weizsäcker immer wieder und wieder erklärt. (S. 28): „So stand ja auch in der Predigt des P. vor allen Berichten vom Erscheinen des Auferstundenen der Beweis, daß er sterben mußte nach den Schriften und auferstehen mußte aus dem Tode am dritten Tage nach den Schriften. Das ist der Anfang dieser Theologie; es ist die Grundlage der ganzen Verkündigung." S. 112: „In dem Verfahren des Paulus steht der Beweis aus den heiligen Schriften geradeso voran wie bei seinen Vorgängern. Welche Bedeutung derselbe hat, das zeigt sich schlagend daraus, daß es bei der Verkündigung der Grundthatsachen des Evangeliums nicht darauf zunächst ankam, daß der Christus gestorben und auferstanden ist, sondern daß dies geschehen ist in Gemäßheit der heiligen Schriften 1 Kor. 15, 3. 4."
Allein ganz abgesehen davon, daß es den Leugnern einer Thatsache gegenüber schon logisch verkehrt wäre, zuerst die Notwendig-

keit dieser Thatsache und dann erst ihre Wirklichkeit erweisen zu wollen, während in solchem Fall nur dann, wenn vor allem die Wirklichkeit erwiesen ist, auch noch der Notwendigkeitsbeweis als Zugabe zur Bestätigung eine Stelle haben könnte — davon ganz abgesehen, scheint mir dabei ein auffallendes Mißverständnis mit unterzulaufen. Oder wie? wenn ich sage: Christus ist gestorben nach der Schrift — ist denn das ein Schriftbeweis? ist es nicht vielmehr die Behauptung einer wirklichen Thatsache, verbunden mit der anderen Behauptung, daß diese Thatsache der Schrift gemäß eingetroffen oder auch vor sich gegangen sei? Und die Sache auf unsere Stelle angewandt, sagt denn etwa Paulus in V. 3 und 4: Zuerst, ihr Korinther, als ich mit der Predigt des Evangeliums zu euch kam, habe ich damit angefangen, euch zu beweisen, daß der Tod und die Auferstehung Christi in Gemäßheit der heiligen Schriften geschehen sei? Wie würde dazu das παρεδωκα und παρελαβον passen? Oder will er etwa sagen: In erster Linie habe ich euch einen von den Uraposteln überkommenen Schriftbeweis übergeben? Würde er sich nicht für solche Abhängigkeit von den anderen Aposteln bestens bedankt haben? Nein, was er sagen will, ist eben nur dies: In erster Linie habe ich euch etwas überliefert, was ich selbst nicht ebenso wie das in V. 8 Gesagte als Selbsterlebnis bezeugen kann, was aber die Urapostel als solches bezeugen können, nämlich die von ihnen stammenden Hauptsätze urapostolischer Tradition, das Zeugnis und Glaubensbekenntnis der Urgemeinde von den Grundthatsachen des Evangeliums, daß Christus gestorben ist nach der Schrift, und daß er begraben ist, und daß er auferstanden ist nach der Schrift, wie auch, daß er hernach gesehen worden ist u. s. w. Allerdings kann der Satz: Christus ist gestorben und auferstanden nach den Schriften — unter Umständen auch noch einen anderen Sinn haben, nämlich den: diese Thatsachen gehen für mich aus den Schriften hervor, werden mir, nicht nach ihrer Notwendigkeit, sondern nach ihrer Wirklichkeit, durch Schriften bewiesen — in dem Fall, wenn ich sie nicht selbst erlebt, wohl aber Ursache habe, sie auf Grund von Schriften als wirklich geschehen anzunehmen. Selbstverständlich können aber das nur Schriften sein, welche diese Thatsachen erzählen, nicht aber solche, welche weissagen. So können wir sagen: Christus

ist gestorben und auferstanden nach den Schriften des Neuen Testaments; wollten wir uns aber dafür auf die Schriften des Alten Testaments berufen, so wäre das noch heute eine Ungereimtheit. Deswegen konnte auch Paulus in diesem Sinn sich nicht auf Schriften, vollends nicht auf „die Schriften“ berufen, wohl aber, wie er ja selbst sagt, auf das mündliche Thatsachenzeugnis der Urapostel. Somit bleibt es bei dem vorhin Gesagten; im Sinn des Paulus kann der Satz: Christus ist gestorben und auferstanden nach den Schriften — nur eine auf das Zeugnis der Urapostel gegründete Behauptung der Thatsache sein, daß Christus wirklich gestorben und auferstanden ist, verbunden mit der anderen Behauptung, daß diese Thatsachen in Gemäßheit der Weissagungsschriften geschehen sind. Denn ein dritter Sinn jenes Satzes ist ausgeschlossen. Paulus will also in unserer Stelle keinesfalls sagen, daß er von der Urgemeinde einen Schriftbeweis von der Notwendigkeit des Sterbens und Auferstehens Christi überkommen habe, den er ja füglich selbst hätte finden können, sondern darauf liegt gerade der Nachdruck, daß er von dort ein Thatsachenzeugnis überkommen habe, das er eben so, wie es ihm mitgeteilt worden, auch seinen Korinthern in erster Linie überliefert habe. Das geht nicht nur aus den historischen Aussagen: απεθανεν, εταφη, εγηγερται hervor, die wie sie unter sich eine geschichtliche Fortbewegung anzeigen, so auch ihre unzweifelhaft geschichtliche Fortsetzung in den verschiedenen nachfolgenden ωφθη finden, sondern es wird dies auch durch den ganzen Zusammenhang bestätigt, nach welchem es sich nicht um die Notwendigkeit, vielmehr um die thatsächliche Wirklichkeit der Auferstehung Christi handelt, wie sie von Paulus und von der Urgemeinde gemeinsam verkündigt wurde in dem verantwortungsvollen Bewußtsein, daß sie allzumal Lügner und falsche Zeugen wären, wenn die Thatsachen nicht ebenso, wie sie es verkündigen, vor sich gegangen wären. V. 11. 12. 15. — Ja wenn diese Auffassung unserer Stelle, wie ich glaube, die allein richtige ist, wem legt sich dann nicht die Vermutung nahe, daß wir in V. 3 und 4 schon eine Art symbolum apostolicum aus der Urgemeinde vor uns haben, zumal wenn man auch das wohl nicht ohne Grund gewählte perfectum εγηγερται beachtet, das doch sprachlich keinen anderen Sinn haben kann, als den Luther in

seinem Katechismus mit den Worten ausdrückt: auferstanden vom Tod, lebet, und regieret in Ewigkeit.

Soweit geht also, was Paulus in erster Linie den Korinthern überliefert hat, das gemeinsame Zeugnis und Bekenntnis der Urapostel von den Thatsachen, die sie persönlich erlebt hatten, und deswegen mit gutem Gewissen bezeugen konnten, und welche sie zugleich aus irgend welchem hier nicht näher bezeichneten Grund, sei es infolge eigener Schrifterkenntnis oder aber, was wahrscheinlicher ist, infolge bestimmter Aussprüche Christi selbst als Erfüllung messianischer Weissagung geltend machten, daß Christus gestorben und dann begraben worden und den dritten Tag darnach auferstanden und dadurch in den Stand eines neuen, unsterblichen und himmlischen Lebens zur Rechten Gottes (Röm. 8, 34. 1. Kor. 15, 42 ff.) eingetreten sei. Daran knüpfen sich dann eben zur Bestätigung des zuletzt erwähnten, durch den Wechsel des Aorist mit dem Perfect ausgedrückten Umstands, daß der zuvor Gestorbene und Begrabene als der Auferstandene neu lebe, die Zeugnisse derer, die ihn nach seiner Auferstehung in verklärter Gestalt als himmlisch Lebendigen gesehen haben, von dem Zeugnis des Petrus an bis zu dem letzten, das Paulus selbst ablegen kann, V. 5—8. Wenn man demgemäß auch die Bemerkung Weizsäckers richtig finden wollte, daß die in V. 5—8 berichteten Begebenheiten etwas anderes beweisen als das in V. 3 und 4 Gesagte, daß sie „in Erscheinungen bestehen, welche gar nicht am Grab oder in der Nähe desselben stattfinden, welche sich in ihrer Reihenfolge über einen ansehnlichen Zeitraum in die Ferne erstrecken, welche daher nur beweisen, daß er lebt und daß er in einer bestimmten Art lebt; so wäre doch nimmermehr zuzugeben, daß in den beiden vorhergehenden Versen ein in den Worten gar nicht enthaltener Schriftbeweis gegeben sei, und nicht vielmehr ebenso wie nachher wirkliche Thatsachen und Erlebnisse berichtet werden, für deren Zuverlässigkeit die ganze Urgemeinde mit ihrem Zeugnis einstehen konnte. Und wenn wir nun fragen, was denn die V. 3 und 4 bezeugten Thatsachen beweisen sollen, so ist die Antwort: allerdings noch nicht das, daß Christus in ein neues, himmlisches Leben eingegangen ist, wohl aber etwas, das dem Apostel nach dem ganzen Zweck des 15. Kapitels ganz ebenso wichtig ist, weil es ihm als die not-

wendige Vorbedingung gilt, ohne welche er das andere, das Leben Christi, gar nicht denken kann, nämlich, daß Christus von den Toten erstanden, aus der Masse der Toten heraus zum Leben erweckt worden ist (εκ νεκρων εγηγερται), was die Urapostel selbstverständlich nur dann mit gutem Gewissen bezeugen konnten, wenn sie davon überzeugt waren, daß am dritten Tag sein Grab leer und dem entsprechend auch die nachfolgenden Christuserscheinungen nicht, wie es Weizsäcker faßt, nur Erscheinungen im Geist, sondern im Leib waren. Weizsäcker selbst muß zugeben, daß Paulus wenigstens die Auferstehung Christi sich nicht anders denken konnte als so, daß sein Grab dadurch leer wurde. Denn von der Christuserscheinung, die Paulus bei Damaskus hatte, schreibt er S. 6: „Wir haben volles Recht, dieses Sehen des Auferstandenen zu messen an den Vorstellungen, welche Paulus von der Auferstehung und dem Wesen des Auferstandenen hat. Dieser hat nach dem Philipperbrief 3, 21 einen Leib der Herrlichkeit; wenn er kommt, so bewirkt er an seinen Gläubigen eine Verwandlung, durch welche sie ebenfalls einen solchen empfangen; er aber wird ihn nicht erst bei seinem Wiederkommen haben, er hat ihn schon jetzt.“ Nun wenn bei der Auferstehung Christi mit seinem irdischen Leib eine Verwandlung vor sich ging in einen Leib der Herrlichkeit, mit welchem er hernach außerhalb des Grabes den Seinen sich lebendig erzeigte, so muß selbst dann, wenn er mit diesem Herrlichkeitsleib nach der Annahme Weizsäckers nur im Geist geschaut werden konnte, doch sein Grab durch diese Verwandlung leer geworden sein. Und wie Paulus für seine Person die Auferstehung Christi von den Toten sich nicht anders dachte und auch seiner ganzen Lehre gemäß sich gar nicht anders denken könnte, so geht aus unserer Stelle eben dies hervor, daß Paulus in dieser Vorstellung mit der evangelischen Überlieferung sich in vollständiger Übereinstimmung wußte. In der That, die beiden Verse 1 Kor. 15, 3 und 4 — mag man nun die mit οτι eingeleiteten Sätze mit oder ohne Anführungszeichen sich denken, sie betrachten als ein schon dem Paulus bekanntes symbolum apostolicum, das er ebenso, wie er es selbst überkommen, in erster Linie den Korinthern überliefert habe, oder aber als eine sei es von Paulus selbst gemachte oder wieder nur in bekannte urapostolische Sätze gekleidete Zusammenfassung seiner

ersten Missionspredigt in Korinth, welche in erster Linie aus Erzählungen und Schriftbeweisen bestanden haben, wie sie ihm von den Uraposteln überliefert worden seien — jene beiden Verse bezwecken in dem vorliegenden Zusammenhang so wenig einen Schriftbeweis, wie Weizsäcker meint, daß sie vielmehr gar nichts anderes enthalten als eine Berufung auf frühere Mitteilung von Thatsachen, in welchen gewisse Schriftweissagungen in Erfüllung gegangen seien. Denn sehen wir uns die beiden Verse noch genauer an und achten wir vor allem darauf, daß das εταφη durch ein besonderes οτι ausgezeichnet und dadurch zu einer ganz gleichwertigen Stellung mit απεθανε und εγηγερται erhoben ist. Weizsäcker hat freilich diesen Umstand schon in seiner Übersetzung (das Neue Testament übersetzt von Carl Weizsäcker. Zweite Auflage 1882, S. 337) verwischt in dem unwillkürlichen Gefühle, daß so, wie er die Stelle versteht, ein besonderes οτι εταφη und vollends ohne wiederholtes Κατα τας γραφας nicht recht passen will. Während Luther richtig übersetzt: „daß Christus gestorben sei für unsere Sünden nach der Schrift, und daß er begraben sei und daß er auferstanden sei am dritten Tage nach der Schrift" — heißt es bei Weizsäcker: „daß Christus gestorben ist um unserer Sünden willen nach der Schrift, daß er begraben und aufgeweckt ist am dritten Tag nach der Schrift." Ein solch einfacher Durchstrich des dritten οτι scheint freilich eine sehr unbedeutende Textveränderung zu sein; allein die Hauptsache ist, daß eben auch der ganze Zusammenhang der Stelle der Weizsäcker'schen Auffassung widerstrebt.

Denn daß hier überhaupt kein Schriftbeweis in gewöhnlichem Sinn, weder eine Berufung auf die Notwendigkeit jener Thatsachen noch gar eine Ausführung darüber vorliegt, das ist, weil nirgends εδει steht, an sich klar und schon oben bemerkt. Aber auch eine Berufung auf die Thatsachen des Todes und Begräbnisses Christi hat im Zusammenhang des 15. Kapitels lediglich keinen Sinn, wenn der Apostel nur das hätte sagen wollen, daß diese Thatsachen in Gemäßheit der Schriften geschehen seien. Paulus will ja die Leugner der Auferstehung von den Toten durch die Thatsache der Auferstehung Christi widerlegen; zu diesem

Zweck muß ihm alles daran gelegen sein, eben die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi über allen Zweifel sicher zu stellen. Wenn ihm nun die Schriftmäßigkeit dieser Thatsache dabei das eigentlich Beweisende wäre, so hätte es ja vollkommen genügt zu sagen: παρεδωκα υμιν εν πρωτοις, ο και παρελαβον, οτι Χριστος εγηγερται κατα τας γραφας και οτι ωφθη u. s. w.; einer Erwähnung des Todes und Begräbnisses hätte es in diesem Fall gar nicht bedurft, und vollends eine Hinweisung nur auf die Schriftmäßigkeit dieser beiden Thatsachen wäre zum Beweis seiner Auferstehung etwas ganz Unzutreffendes und Verfehltes. Kann es sich doch nach dem unleugbaren Zweck der ganzen paulinischen Ausführung, auch was die Auferstehung Christi selbst betrifft, wenigstens dem Hauptgedanken nach, nicht um deren Schriftmäßigkeit, sondern nur um ihre Thatsächlichkeit handeln, nicht hauptsächlich, daß sie in Gemäßheit der Schriften geschehen, sondern daß sie unzweifelhaft und wirklich geschehen ist.

Daß ein Schriftbeweis für die Auferstehung Christi oder die bloße Schriftmäßigkeit derselben bei den korinthischen Leugnern der Auferstehung irgend welche Beweiskraft hätte haben können, solch unklare und verkehrte Meinung ist wahrlich dem Apostel nicht zuzutrauen. Handelt es sich dagegen um die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi, so kann solche in allweg nicht durch Berufung auf die Schrift, am allerwenigsten auf die des Alten Testaments, die davon nur als von etwas Zukünftigem redet, sondern nur durch Berufung auf Thatsachen bewiesen werden, genauer durch Berufung auf glaubwürdige Augenzeugen, welche irgendwie solche die Auferstehung beweisende Thatsachen zu bezeugen im Stand sind: 1) daß Jesus aus der Reihe der Toten hinweggekommen und 2) daß er hernach lebendig gesehen worden ist. Wird das letztere V. 5–8 bewiesen, so muß der Beweis für das erstere in V. 3 und 4 liegen. Und in der That, wenn es sich um den Beweis handelt, daß Tote auferstehen können (V. 16), und deswegen auch um den Beweis, daß Christus von den Toten auferstanden ist, dann liegt auf der Hand, daß es für diesen Zweck ganz entsprechend und zutreffend ist, auch vom Tod und Grab Jesu zu reden, ein glaubwürdiges Zeugnis dafür beizubringen, daß Christus nicht nur gestorben, sondern als ein wirklich Toter

auch begraben worden ist. Und so muß uns denn gerade das nachdrücklich und ohne allen weiteren Beisatz hervorgehobene οτι εταφη, das bei anderer Auffassung keinerlei annehmbare Erklärung findet, auf die richtige Spur leiten, nämlich zu der Erkenntnis, daß in unserer Stelle weder von der Überlieferung eines in den Worten gar nicht enthaltenen „Schriftbeweises" die Rede ist, noch auch in erster Linie von der Überlieferung eines theologischen Lehrsatzes, daß die erwähnten Thatsachen in Gemäßheit der Schriften geschehen sind und geschehen mußten, sondern von der Überlieferung eines urapostolischen Thatsachenzeugnisses mit einigen den Tod und die Auferstehung, aber nicht das Begräbnis Christi betreffenden Zusätzen über die Bedeutung und Schriftgemäßheit jener Thatsachen, wie sie für ein symbolum der unter Juden weilenden und hauptsächlich unter Juden wirkenden Urgemeinde ganz natürlich sind und eben durch ihre Erwähnung auch an dieser Stelle nicht blos die Echtheit der von Paulus hier mitgeteilten apostolischen Urtradition, sondern auch die Geschichtlichkeit des in der Apostelgeschichte Kp. 18 enthaltenen Missionsberichts verraten, wonach Paulus bei seinem ersten Auftreten in Korinth sich zunächst an die Juden gehalten hat, und die Gemeinde daselbst eine aus Juden und Heiden gemischte gewesen ist. Dies trotz Weizsäckers Ausführungen S. 269. Das ganze Mißverständnis der beiden Verse, wie es bei Weizsäcker zu Tage liegt, rührt wohl daher, daß er meint, das zweimal am Ende des Satzes stehende κατα τας γραφας sei emphatisch hierher gestellt und enthalte so den Hauptgedanken, den Paulus aussprechen wollte. Aber bekanntlich kann eine Emphase ebensogut durch Voranstellung eines Wortes bewirkt werden, und so liegt die Sache eben hier. Der Nachdruck liegt vielmehr auf dem vorangestellten απεθανεν und εγηγερται was durch das alleinstehende εταφη vollends über allen Zweifel erhoben wird. So ist es eben nicht die Schriftmäßigkeit, sondern die Thatsächlichkeit dieser von der Urgemeinde bezeugten Ereignisse, welche der Apostel hervorhebt, und durch welche er den Beweis herstellt, daß Christus wirklich von den Toten oder aus dem Grabe erstanden sei. Und wie nun das vorangestellte απεθανεν die Nebenbestimmung υπερ των αμαρτιων ημων bei sich hat, um die unbegreifliche Thatsache des Todes Christi zu erklären und zugleich

deren Heilsbedeutung ans Licht zu stellen, so ist auch dem εγηγερται noch der bemerkenswerte Umstand τη τριτη ημερα beigesellt; das κατα τας γραφας aber hat seinen allein möglichen Platz noch am Ende, nicht um irgend welcher Emphase willen, sondern nur als Zusatz zu den Nebenbestimmungen, um einerseits die Heilsbedeutung des Todes Christi zu bekräftigen und andererseits zu erklären, warum seine Auferstehung gerade am dritten Tag nach seinem Tod eingetreten ist.

Und nun, was folgt aus dem allen? Weizsäcker faßt das Ergebnis seiner Ausführung über unsere Stelle, wie wir gehört haben, in folgenden Schluß zusammen: „Was man also später in erster Linie unter den Beweisen für die Auferstehung anführt nach Anleitung der Evangelienberichte, daß nämlich das Grab leer gefunden wird, und daß er außerhalb desselben und in der Nähe gesehen wird, das giebt es für Paulus gar nicht.“ Ich aber glaube nach dem Bisherigen mindestens mit gleicher Zuversicht sagen zu können: Gerade das Gegenteil folgt daraus, zum wenigsten nämlich soviel: Was man später in erster Linie unter den Beweisen für die Auferstehung Jesu anführt nach Anleitung der Evangelienberichte, daß nämlich das Grab leer gefunden wurde, eben dies ist es, was auch Paulus in erster Linie als Beweis dafür anzuführen pflegte (παρεδωκα υμιν εν πρωτοις). Denn sobald einmal anerkannt wird, und wie ich überzeugend nachgewiesen zu haben glaube, anerkannt werden muß, daß das, worauf sich hier Paulus gegenüber den Leugnern der Auferstehung zum Beweis der thatsächlich geschehenen Auferstehung Christi beruft, nicht ein für diesen Zweck ganz untauglicher Schriftbeweis ist, sondern vor allem ein durch die Augenzeugenschaft der Urapostel verbürgter Thatsachenbeweis, der dann allerdings in der Schrift eine wunderbare Beleuchtung und Bestätigung findet — so kann das οτι εγηγερται nach dem οτι απεθανεν und οτι εταφη nichts anderes bedeuten als ein Zeugnis der Urapostel, daß, wie Christus vor ihren Augen gestorben und ins Grab gelegt worden sei, so sie auch seiner Auferstehung am dritten Tag durch den Augenschein versichert seien wenigstens dadurch, daß Christi Leib im Grab nicht mehr gefunden wurde, vielmehr

nachher wieder lebendig erschienen ist. Also eben die Hauptsache, die Weizsäcker leugnet, das leere Grab ist es, was durch das εγηγερται nach dem so eigens hervorgehobenen und doch bei der Auffassung Weizsäckers ganz entbehrlichen, wegen des besonderen οτι sogar anstößigen εταφη deutlich angezeigt erscheint. Ob Paulus außer dem Leerbefund des Grabes auch von Christuserscheinungen am Grab noch vor der, welche Petrus hatte, etwas gewußt hat, diese Frage wird man getrost auf sich beruhen lassen können, zumal dieselben nicht um das geringste mehr beweisen könnten, als die nachher von ihm berichteten, nämlich eben nur, daß Christus nach seinem Tod und seiner Auferstehung lebendig erschienen ist.

Schließlich möchte ich noch auf einen Umstand aufmerksam machen, der wenigstens für diejenigen, welche trotz den Einwendungen Weizsäckers doch noch annehmen, daß Christus nicht blos seinen Tod, sondern auch seine Auferstehung als in der Schrift geweissagt vorausgesagt habe, von einer anderen Seite her nur wieder bestätigt, daß wir in unserer Stelle nicht einen Schriftbeweis in irgend welchem Sinn, sondern ein Thatsachenzeugnis der Urgemeinde vor uns haben. 1 Kor. 11, 23, in der bekannten Parallele zu unserem παρεδωκα ο και παρελαβον fügt Paulus dem παρελαβον auch noch απο του κυριου bei. Sicherlich hätte Paulus diesen Zusatz auch in unserer Stelle nicht versäumt, wenn er auf einen von der Urgemeinde überkommenen und schließlich von dem Herrn selbst stammenden Schriftbeweis von der Notwendigkeit seines Sterbens und Auferstehens sich hätte berufen wollen. Wollte er aber sagen, daß er ein überkommenes Thatsachenzeugnis den Korinthern überliefert habe, das Zeugnis, daß Christus wirklich gestorben und begraben, und am dritten Tag auferstanden sei, so konnte er sich hierfür selbstverständlich nicht auf Christus, sondern nur auf diejenigen berufen, die das alles mit erlebt hatten und als Augenzeugen verbürgen konnten. So liegt also auch in dem Sätzchen ο και παρελαβον eine doppelte Bestätigung von der Richtigkeit unserer Auffassung; nämlich außer dem eben Angeführten beweist das auch schon die früher gemachte Andeutung, daß Paulus zu einem bloßen Schriftbeweis von der Notwendigkeit des Todes und der Auferstehung Christi gar keines παραλαβειν bedurft hätte, weil er das, wenn er einmal durch sein

eigenes Erlebnis von der Wirklichkeit der Auferstehung Christi überzeugt war, aus dem Alten Testament ganz wohl selbst hätte finden können.

Und nun hören wir noch, was Weizsäcker selbst über unsere Stelle, freilich an einem ganz anderen Ort seines Buchs, in einer geschichtlichen Darstellung von der Gründnng der korinthischen Gemeinde und der ersten Verkündigung des Apostels daselbst sagt. S. 274 heißt es: „Es fehlt uns keineswegs ganz an Mitteln, aus den Erinnerungen des Apostels auch seine eigentliche Missionsrede am Anfang, die Bekehrungsrede, wenigstens in den Hauptzügen noch zu erkennen. Fürs erste nimmt er im ersten Brief ausdrücklichen Bezug auf historische Mitteilungen, welche er gleich anfangs gemacht hat. Ausdrücklich sagt er das vom Tod des Christus und seiner Auferstehung 15, 1 ff. Das war das Evangelium, welches er ihnen verkündete, welches sie angenommen hatten. Das hat er ihnen in erster Linie überliefert, wie er es selbst überkommen hatte, nämlich daß die Auferweckung wie der Tod selbst als Erfüllung der Schriften, der Weissagung, geschehen ist, aber auch daß der Gestorbene erschienen ist dem Kephas und dann den Zwölfen.“ Und ebenso gleich nachher S. 275: „Gerade hier in Korinth können wir mit voller Sicherheit ersehen, daß er aufgetreten ist und gewirkt hat in erster Linie mit Erzählen von Christus und von seinem Kreuzestod.“ Wie, fragen wir erstaunt, jetzt erinnern die beiden Verse 1 Kor. 15, 3 und 4 auf einmal an geschichtliche Mitteilungen, welche der Apostel über den Tod und die Auferstehung Christi gegeben haben soll ganz in derselben Weise wie über die Erscheinungen des Auferstandenen? Wo bleibt denn aber dann der Schriftbeweis, der auf S. 4 des Buchs in solch scharfen Gegensatz mit den V. 5—8 berichteten Thatsachen und Begebenheiten gesetzt wird, weil diese doch etwas Thatsächliches beweisen, nämlich, daß Christus lebe; der Schriftbeweis, aus dem, eben weil er nicht ein Thatsachenbericht sondern ein Schriftbeweis sein soll, so reiches kritisches Kapital geschlagen wird, freilich zunächst nur dies, daß er nichts beweise, nämlich nichts Thatsächliches, sondern nur, daß Christus den Schriften gemäß sterben und auferstehen mußte; dann aber aus dem so selbst zurecht gemachten argumentum ex silentio, weil demnach Paulus vor der dem Petrus

gewordenen Christuserscheinung von keinen weiteren die Auferstehung beweisenden Thatsachen und Begebenheiten wisse, sofort dies: „Was man also später in erster Linie unter den Beweisen für die Auferstehung anführt, nach Anleitung der Evangelienberichte, daß nämlich das Grab leer gefunden wird und daß er außerhalb desselben in der Nähe gesehen wird, das giebt es für Paulus gar nicht.“ Und weiter: „Wir haben sonach einen zwingenden Grund, von den in dieser Sache ohnedies ungleichen und unsicheren Berichten der Evangelien ganz abzusehen.“ Und noch weiter: „Alle die Erscheinungen, die Paulus aufzählt, haben das Auftreten der Apostel, die Mission, den Anfang der Gemeinde gegründet, seine eigene zuletzt. So haben sie ihre Bedeutung und ihren Charakter als geschichtliche Anfänge der Gemeinde. Das war die älteste Vorstellung, die apostolische Erinnerung von derselben. Dagegen sind die Erscheinungen am Grabe leer, ohne Inhalt, auch in der ältesten Form ihrer Darstellung, eine bloße Schaustellung, woran sich nur eine Verweisung auf weiteres knüpft, auf die rechte Erscheinung, welche erst in Galiläa kommen soll, schon dadurch als späterer Eintrag der Sage bewiesen.“ Ist es nicht wahrhaft erstaunlich, was für ein mächtiges Luftgebäude diese zwei unglücklich mißverstandenen Verse tragen müssen. Dem gegenüber wird man wohl in aller Bescheidenheit zweierlei feststellen dürfen: 1) Daß die Erscheinungen Christi oder der Glaube an seine Auferstehung bei den Uraposteln ebenso unmittelbar wie bei Paulus den Anfang einer Missionsthätigkeit gebildet haben oder gebildet haben müßten, davon steht hier, 1 Kor. 15, nichts da; 2) Paulus hätte niemals als eine von den Uraposteln überkommene Geschichte erzählen noch sich darauf berufen können, daß er solches erzählt habe, wie Christus gestorben und begraben und am dritten Tag den Schriften gemäß auferstanden sei, wenn nicht eben an diesem Tag, noch vor der Erscheinung, die Petrus hatte, irgend etwas vorgefallen wäre, was den Glauben und das Bekenntnis der Auferstehung Christi an diesem Tage thatsächlich sichergestellt hätte. Wenn diese von Paulus hier bei der Wiederholung nicht näher bezeichneten, aber bei der erstmaligen Verkündigung ohne Zweifel genauer berichteten Vorfälle „leere Erscheinungen“ waren, d. h. außer der Verweisung der Apostel nach Galiläa zunächst noch keinerlei nach außen gehende,

praktische Wirkung hatten, so ist das für die Frage der Geschichtlichkeit oder Nichtgeschichtlichkeit jener Vorfälle nicht von der geringsten Bedeutung, da eben die Annahme einer Notwendigkeit solcher unmittelbar praktischen Folgen nichts anderes als selbst eine „leere", durch nichts begründete Voraussetzung ist. Summa, davon kann unter den vorliegenden Umständen in keiner Weise die Rede sein, daß durch den Bericht des Paulus 1 Kor. 15, 3. 4. ein „zwingender Grund" vorhanden wäre, „von den Berichten der Evangelien ganz abzusehen".

*

Eine zweite Hauptstelle des „apostolischen Zeitalters", an welcher Weizsäcker auf unsre Paulusworte zu sprechen kommt, ist S. 10 f. des Buchs. Hier ist vornehmlich von den 1 Kor. 15, 5—8 berichteten Erscheinungen des Auferstandenen die Rede. Der Ausführung liegen, soviel ich sehe, folgende zwei, am Anfang und am Schluß derselben hervortretende Hauptsätze zu Grund:

1) 1 Kor. 15, 5—8 enthält einen vollständigen Bericht über alle Christuserscheinungen; denn nur in diesem Fall kann behauptet werden, daß diese Stelle die einzige Geschichtsquelle darüber bilde, d. h. nur in diesem Fall können andere Berichte als ungeschichtlich aus dem Grund abgewiesen werden, weil sie mit dem des Paulus nicht übereinstimmen.

2) Der paulinische Bericht, diese einzige wirkliche Geschichtsquelle, gewährt uns keinerlei genauere Erkenntnis des Hergangs bei den Christuserscheinungen, sondern beweist nur, daß „diese Zeugen einen Augenblick erlebt haben, welcher sie mit der Gewißheit erfüllte, daß Jesus lebe und bei ihnen sei"; dies genügt aber gleichwohl vollkommen zur Erklärung der nach allen Berichten feststehenden Thatsachen, daß die Anhänger Jesu dadurch zur Fortsetzung seiner Sache, zur Aufnahme ihres Berufs, ihrer Mission aufgefordert zu sein überzeugt waren.

Was nun den ersten Hauptsatz betrifft, so steht schon dieser selbst auf ganz unsicheren Füßen. Daß Paulus hier die von ihm berichteten Christuserscheinungen „mit absichtlicher Genauigkeit" aufzählt, wie es S. 4 geheißen hat, kann man sich gefallen lassen und wird wohl jedermann zugeben; aber es fragt sich nur, auf was die absichtliche Genauigkeit geht, ob auf die Zeitfolge der

aufgezählten Christuserscheinungen oder auf deren „ausschließende Vollständigkeit.“ So sicher das erste in dem wiederholten ειτα und επειτα mit dem schließlichen εσχατον liegt, so unsicher ist das andere, „der sichtliche Zweck einer ausschließenden Vollständigkeit“ des Aufzählens, von dem nur auch gar nichts „sichtlich“, auch nicht mit einem Wort nur von ferne etwas angedeutet ist. Vielmehr so gewiß es nach dem ganzen Zusammenhang um nichts anderes als um die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi sich handelt, so gewiß kann der Zweck, diese zu beweisen, nicht sowohl erreicht werden durch die Menge der Christuserscheinungen oder mit anderen Worten durch die Vollständigkeit ihrer Aufzählung, als vielmehr nur durch die Anführung besonders glaubwürdiger Erscheinungen, besonders glaubwürdig entweder durch die Zuverlässigkeit der Personen, die sie bezeugen konnten, oder durch die große Anzahl derer, die eine solche auf einmal gehabt haben. Erscheint aber so der Hauptsatz: V. 5—8 enthalte einen vollständigen Bericht über alle Christuserscheinungen — selbst als eine unerwiesene Behauptung, so verliert er selbstverständlich auch alle Beweiskraft für den anderen Satz, daß der paulinische Bericht die einzig wirkliche Geschichtsquelle in dieser Beziehung bilde. Wenigstens könnte die Ungeschichtlichkeit der Evangelien-Berichte aus dem des Paulus, dessen größere Zuverlässigkeit vorausgesetzt, nur noch in dem Fall gefolgert werden, wenn die beiderseitigen Berichte geradezu unvereinbar und in völligem Widerspruch mit einander wären. Allein das einzige, was in dieser Beziehung wirklich ins Gewicht fallen könnte, die Behauptung Weizsäckers, daß Paulus nichts von einem leeren Grab Jesu und darum nichts von leiblichen Christuserscheinungen sage und wisse, ist schon in der früheren Ausführung über V. 3 und 4 unserer Stelle als unerweislich abgelehnt und vielmehr die gegenteilige Behauptung begründet worden, daß Paulus in Bezug auf diesen Punkt in völliger Übereinstimmung mit den Evangelien sich befinde. Was dagegen die Auslassungen Weizsäckers auf S. 10 seines Buchs betrifft, so ist hier nicht einmal der Versuch gemacht, solche Unvereinbarkeit nachzuweisen; vielmehr wird hier nur ausgeführt, daß die von Paulus einerseits und von den Evangelien und der Apostelgeschichte andererseits berichteten Christuserscheinungen nicht mit einander verglichen d. h.

als die gleichen erkannt werden können. Dies schadet ja aber gar nichts; denn wenn es nicht dieselben Christuserscheinungen sind, so sind es eben andere, die ganz gut neben einander bestehen können, weil die Weizsäcker'sche Behauptung einer sichtlichen und ausschließenden Vollständigkeit der paulinischen Aufzählung eine grundlose und ganz unerwiesene ist. Jedenfalls wäre es durchaus ungerecht, die Zuverlässigkeit der Evangelienberichte aus diesem Grund, dem der Unvergleichbarkeit mit dem paulinischen, anfechten zu wollen. Indes ist es nicht nur mit der Unvereinbarkeit der beiderseitigen Berichte nichts, sondern auch mit der vermeintlichen Unvergleichbarkeit ist es nicht ganz so, wie Weizsäcker uns glauben machen will. Die erste von Paulus angeführte Christuserscheinung wird auch in den Evangelien, wenigstens von Lukas, als die allererste bezeichnet, die jemand aus dem Apostelkreis hatte. In Beziehung auf die zweite Erscheinung hat man allerdings die Wahl, mit welcher man sie gleichsetzen will unter den verschiedenen Christuserscheinungen, welche die Zwölf nach den Evangelien hatten. Die dritte, welche mehr als 500 Brüdern zu teil wurde, wenn auch in den Evangelien nirgends erwähnt, hat dort wenigstens insofern einen Anknüpfungspunkt, als sie wohl nur in Galiläa stattfinden konnte, wo allein so viele Anhänger sich denken lassen vor der Himmelfahrt Jesu, die nun einmal, wenigstens in den Lukasschriften, als vorläufiger Abschluß der Christuserscheinungen mit Ausnahme derjenigen, die zuletzt Paulus hatte, erscheint. Die an fünfter Stelle aufgeführte Erscheinung, welche „sämtliche Apostel" gehabt haben sollen, kann ganz gut dieselbe sein, welche Act. 1, 4—11 berichtet ist, bei welcher auch (vgl. V. 14) die Brüder Jesu beteiligt gewesen zu sein scheinen. Nur diese letzteren können es eben sein, welche Paulus neben den Zwölf unter den „sämtlichen Aposteln" 1 Kor. 15, 7 versteht, da es sich um eine Zeit handelt, welche noch vor die Bekehrung des Paulus und die ihm selbst gewordene Erscheinung fällt. Jene Brüder Jesu rechnet er auch sonst zu den Aposteln im weiteren Sinn 1 Kor. 9, 5, ganz besonders aber den Jakobus, von dem er ja auch noch an vierter Stelle besonders berichten kann, daß der Auferstandene ihm erschienen sei, und der eben durch diese ihm eigens gewordene Erscheinung vgl. 1 Kor. 9, 1 mit Paulus selbst und den Zwölfen in eine Reihe als Apostel im engeren

Sinn gerückt erscheint. Und diese dem Jakobus zu teil gewordene Erscheinung hat wieder wenigstens einen Anknüpfungspunkt in dem, was zu Anfang der Apostelgeschichte erzählt wird. Denn es muß doch irgendwie ein ins Gewicht fallender Vorgang gewesen sein, der die früher ungläubigen Brüder des Herrn bewog, noch vor dessen Himmelfahrt sich in die Reihe seiner Anhänger zu stellen. Allerdings muß zugegeben werden, daß die Brüder des Herrn in der ersten Zeit nach dessen Himmelfahrt noch nicht zu den Aposteln gerechnet wurden, da man ja sonst zu einer Apostelwahl keinen Grund gehabt hätte. Aber die durch 1 Kor. 15, 7 aufgegebene Frage ist ja nicht die, ob die Brüder Jesu alsbald, nachdem sie den Auferstandenen gesehen hatten, den Aposteln beigezählt wurden, sondern nur, ob diejenigen, welche Paulus zu den „sämtlichen Aposteln" rechnete, zu welchen jedenfalls die Brüder Jesu gehören, nach den Berichten der Evangelien und der Apostelgeschichte den Auferstandenen gesehen haben können, eine Frage, die ohne Zweifel bejaht werden muß. So steht es demnach auch mit der Vergleichbarkeit der beiden Berichte, des Paulus einerseits und der Evangelien und der Apostelgeschichte andererseits, nicht so gar schlimm. Was Weizsäcker insbesondere der Vergleichung von Act. 1 4—11 mit 1 Kor. 15, 7^b. entgegenstellt, steht auf schwachen Füßen. Namentlich der Satz: „Die sämtlichen Apostel kann man nicht dort, d. h. in den Evangelien und Apostelgeschichte, suchen, schon der Zeit wegen; sie kommen bei Paulus zuletzt, ganz nahe bei seiner eigenen Erfahrung; die Evangelien und die Apostelgeschichte aber haben nur Erscheinungen in den ersten Tagen, wenn man nicht für Joh. 21 eine weitere Ferne einnehmen will" — dieser Satz kann wohl schwerlich im Ernst genommen werden. Oder wo ist denn in den Worten des Apostels auch nur eine Spur davon, daß man sich die Sache als einen von der Auferstehung Christi bis zur Bekehrung Pauli ununterbrochen, etwa in gleich großen Zeitabschnitten sich fortbewegenden Erscheinungsprozeß zu denken habe? Das ist eben wieder gerade so, wie „die vollständige Aufzählung" nur unterschoben und ohne Grund in die Worte des Apostels hineingelegt. Und ebenso der weitere Satz: „Aber auch wohl den Personen nach sind die sämtlichen Apostel nicht in den Evangelien und der Apostelgeschichte zu suchen; denn die

sämtlichen Apostel sind bei Paulus etwas anderes als die Zwölf, jene Erzählungen gehen nicht über den Kreis der Zwölf hinaus" — auch dieser Satz kann wenigstens in seinem letzten Teil angesichts Act. 1, wie wir gesehen haben, nicht mit solcher Sicherheit aufgestellt werden, so daß auch der ohnedies nur als Vermutung hingestellte erste Teil einen noch zweifelhafteren Charakter bekommt.

Unter den vorliegenden Umständen wird wohl gesagt werden dürfen: Weizsäcker hat nicht einmal die Unvergleichbarkeit und noch weniger die Unvereinbarkeit des paulinischen Berichts mit den Evangelienberichten von den Christuserscheinungen in irgendwie zwingender Weise nachgewiesen. So bleibt denn nur noch die Frage übrig, ob nicht die Evangelienberichte unter sich in einem unvereinbaren Widerspruch stehen, hauptsächlich sofern die einen den Schauplatz der den Aposteln zuteil gewordenen Erscheinungen nach Galiläa, die anderen aber nach Jerusalem verlegen. Immerhin aber steht soviel fest, daß alle miteinander, und zwar, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, in Übereinstimmung mit Paulus, von dem am dritten Tag nach dem Tod Jesu leergefundenen Grab berichten, und daß Mathäus wenigstens — selbst die vollständige Unechtheit von Mr. 16, 9 ff. angenommen — die erste Christuserscheinung überhaupt gleichfalls nach Jerusalem verlegt. Andererseits dürfte immer noch in Frage stehen, ob nicht der Umstand, daß Matthäus und Markus die den Aposteln gewordene Haupterscheinung nach Galiläa versetzen, während Lukas und Johannes — abgesehen von dem Anhang Kp. 21 — auf die Erscheinungen in Jerusalem sich beschränken, irgendwie mit dem ganzen Plan zusammenhängt, der den einzelnen Evangelien zu Grund liegt; und namentlich ob es überhaupt die Absicht der Evangelisten ist, nach der ausführlichen Leidensgeschichte auch noch eine ausgeführte Auferstehungsgeschichte zu geben und nicht vielmehr mit der letzteren unter Hervorhebung einzelner Beispiele von Christuserscheinungen nur summarisch zu schließen. Das Verfahren des Markus, einerlei ob 16, 1—8 der wirkliche Schluß ist, mit bloßer Hinweisung auf eine Erscheinung des Auferstandenen, oder ob V. 9—20 noch als echter oder halbechter (Rösgen) Anhang dazu gehört, und insbesondere das Verfahren des Lukas im 24. Kp. seines Evangeliums trotz Act. 1, 3 scheint auf einen summarischen

Schluß hinzudeuten. Mag dem nun aber auch sein, wie ihm wolle, mögen auch die Widersprüche der Evangelienberichte unter sich keine vollständige Beseitigung hoffen lassen, uns genügt es vollkommen, an dem Bericht von Paulus eine selbst von Weizsäcker anerkannte „wirkliche Geschichtsquelle" zu haben, zumal derselbe nicht nur, wie wir gesehen haben, die urapostolische Überzeugung von einer leiblichen Auferstehung Christi und demgemäß auch von sinnlich wahrgenommenen Christuserscheinungen beweist, sondern auch auf die Widersprüche der Evangelienberichte ein auffallendes Licht wirft. Denn es wird wenigstens die Möglichkeit nicht zu leugnen sein, daß der Schauplatz der Christuserscheinungen auch nach Paulus sowohl in Galiläa als in Jerusalem war. Widerstrebt es uns auch, die zwei ersten von Paulus berichteten Erscheinungen ohne alle Grundlage in den vorliegenden Berichten rein einer Hypothese zu lieb mit Weizsäcker nach Galiläa zu verlegen, so deutet doch wohl die dritte Erscheinung dorthin, während die vierte und fünfte ohne Zweifel auch nach Weizsäcker nach Jerusalem hinweist, wenn wir gleich über den Zeitpunkt derselben uns mit ihm nicht einverstanden erklären können.

Es ist nun aber auch der zweite Hauptsatz, welcher der Ausführung Weizsäckers auf S. 10 seines Buchs zu Grund liegt, noch des Näheren zu besprechen, der Satz nämlich: Der paulinische Bericht gewährt uns keinerlei genauere Erkenntnis des Hergangs bei den Christuserscheinungen, sondern beweist nur, daß „diese Zeugen einen Augenblick erlebt haben, welcher sie mit der Gewißheit erfüllte, daß Jesus lebe und bei ihnen sei;" dies genügt aber gleichwohl vollkommen, zur Erklärung der nach allen Berichten feststehenden Thatsache, daß die Anhänger Jesu dadurch zur Fortsetzung seiner Sache, zur Aufnahme ihres Berufs, ihrer Mission, aufgefordert zu sein überzeugt waren. Ich meine, wie der erste Teil dieses Satzes zu wenig sagt, so behauptet dagegen der zweite viel zu viel, namentlich wenn man die Aufstellungen des Verfassers genauer darauf ansieht, welcher Art das Leben Jesu sein soll, dessen die Apostel durch ihre Christusgesichte gewiß wurden, sowie die Christusgesichte, durch welche sie dieses Lebens gewiß wurden.

Es ist bereits gezeigt worden, daß auch Paulus es nicht anders wußte, als daß Jesus durch Gottes Macht leibhaftig aus

seinem Grab hervorgegangen und mit verwandeltem und verklärtem Leib in den Himmel eingegangen, zur Rechten Gottes gesessen und ein Herr über Himmel und Erde geworden ist (Röm. 1, 4. 8,34. 14,9. 1 Kor. 15, 24 ff.). Das ist denn doch ein gutes Stück mehr als bloß die Überzeugung, daß Jesus lebe, d. h. nach seinem Tod eben fortlebe, sei es bloß als Geist oder möglicherweise auch mit einem neuen Leib, während Jesu Leichnam im Grabe blieb oder, wenn vielleicht gestohlen, anderswo der Verwesung anheim fiel. Denn sehr bezeichnend ist es, daß Weizsäcker von dem, was mit dem Leichnam Jesu geschah, nirgends auch nur ein Wort sagt. Wie man aber bei solcher Anschauung überhaupt noch von einer Auferstehung Jesu aus der Reihe der Toten und vollends von einer Auferstehung am dritten Tag reden kann und mag, ist gewiß sehr zu verwundern. Eine wirkliche Auferstehung Christi läßt sich doch nur als eine Wiedervereinigung seines Geistes mit dem im Grab liegenden Leib denken, demnach als einen nicht bloß geistigen, sondern auch körperlichen Vorgang in der irdisch sichtbaren Welt. Nur unter solcher Voraussetzung ist auch der Umstand erklärlich, daß nach 1 Kor. 15, 4 die Urapostel bezeugen konnten, die Auferstehung Christi sei „am dritten Tag" geschehen und ein besonderer, den Erscheinungen des Auferstandenen vorangehender Vorfall gewesen. Nur eben, wenn das Grab an diesem Tag leer wurde, konnte eine Auferstehung Christi „am dritten Tag" als ein Vorgang behauptet werden, der in Bezug auf die Zeit seines Eintritts ganz unabhängig von den nachfolgenden Erscheinungen war. Den Ausführungen Weizsäckers liegt nun freilich, zwar nicht klar und deutlich ausgesprochen, aber doch, wie wir später noch des Näheren sehen werden, erkennbar genug eine andere Vorstellung von der Auferstehung Christi zu Grund, wenn und soweit letztere bei ihm überhaupt darf im Ernst genommen werden; nach ihm ist sie ein Vorgang nicht in der irdisch-sichtbaren, sondern in der himmlisch unsichtbaren Welt: Christus ist von den Toten auferstanden, indem seine Seele, mit Zurücklassung ihres Leibes im Grab, einen neuen, geistlichen und himmlischen Leib anzog. Daß aber ein solcher Auferstehungsbegriff dem des Paulus durchaus widerstreitet, ist unschwer zu erweisen. Wenn nach 1 Kor. 15, 35 ff. das Begraben ein Säen ist, muß doch wohl das Auferstehen auf demselben Boden,

auf dem die Aussaat erfolgte, also nicht im Himmel, sondern auf Erden vor sich gehen. Dem widerspricht 1 Kor. 15, 47 f. und 2 Kor. 5, 1. richtig verstanden in keiner Weise. Desgleichen wenn Weizsäcker selbst S. 6 zugestehen muß, daß Paulus die Auferstehung Jesu als eine Verwandlung seines irdischen Leibes sich vorgestellt hat, so läßt sich eine solche doch nur denken als eine Veränderung des zu verwandelnden Gegenstands und demgemäß nur als ein Vorgang an dem Ort, wo letztere sich befindet. Und aus 1 Kor. 15, 51—53, 2 Kor. 5, 4, Phil. 3, 21 und 1 Theff. 4, 16 ist vollends klar, daß Verwandlung und Auferstehung im Sinn des Paulus keineswegs bloß darin besteht, daß die Seele einen neuen Leib anzieht, vielmehr darin, das der irdische Leib ein Neues anzieht, eben dieser anders gestaltet wird, und folglich beides ein irdischer Vorgang ist, auf welchen erst noch eine Himmelfahrt folgen muß, um bei dem Herrn zu sein allezeit. Insbesondere läßt sich auch das bestimmte apostolische Zeugnis von der Auferstehung Christi am dritten Tag von dem Weizsäcker'schen Auferstehungsbegriff aus in keiner Weise erklären. Oder woran doch hätten in diesem Fall die Urapostel erkennen sollen, daß Jesus überhaupt und gerade am dritten Tag auferstanden ist, wenn der Vorgang selbst gar nicht in die irdisch-sichtbare Welt fiel? Doch nicht am Ende eben daran, daß der Leichnam Jesu noch in seinem Grabe war? Höchstens etwa daran oder in dem Fall, wenn am dritten Tag die erste Christuserscheinung stattgefunden hätte, noch vor derjenigen, die Petrus gehabt hat. Wie würde dies aber zu der mit so vieler Mühe aufgebauten Hypothese stimmen, daß eben die letztere soll die allererste gewesen sein? Und wie würde es auch zum Text passen? Müßte es doch dann vielmehr heißen: Daß er begraben ist und dann zum erstenmal am dritten Tag lebendig gesehen wurde, darauf gesehen wurde von Kephas u. s. w. So erweist sich schon der erste Weizsäcker'sche Satz als unrichtig, daß der paulinische Bericht 1 Kor. 15 keine genauere Erkenntnis des Hergangs bei den Christuserscheinungen gewähre. Vielmehr ergiebt der Bericht selbst schon jedenfalls das Positive, daß es Erscheinungen waren, denen ein Leerbefund des Grabes vorausging, also Erscheinungen des mit seinem Leib aus dem Grab Erstandenen. Ferner wenn auch zugestanden werden muß, daß aus dem unbestimmten

ὤφθη für die Erscheinungen selbst nichts weiteres Positives zu erschließen ist, so ergiebt sich doch aus dem ganzen Zusammenhang und Zweck des Berichts in Verbindung mit dem klaren und bestimmten Auferstehungsbegriff des Apostels, wenn man ihn nicht für einen abergläubischen und leichtfertigen, sondern ernsthaften Mann halten will, wenigstens allerlei Negatives, was in Bezug auf die Art und Weise jener Erscheinungen als ausgeschlossen gelten muß, einmal daß dieselben keine bloßen Geistererscheinungen oder gar bloße Gesichte im Geist gewesen sein können, womit nun einmal, ohne geradezu der Lächerlichkeit zu verfallen, kein Beweis der leiblichen Auferstehung zu führen ist, sodann daß es auch keine bloße Naturerscheinungen waren, irgend ein unbestimmter Lichtglanz oder nichtssagende Stimme, die etwa im Geist des Sehenden und Hörenden zu irgend einem Phantasiebild des Auferstandenen sich gestaltet hätten. Und endlich, wenn es auch himmlischartige Erscheinungen waren, können sie doch nicht solche gewesen sein, in welchen der Erschienene geradezu den Zweck seiner Erscheinung verabsäumt d. h. bei aller Neuheit der Erscheinung nicht doch zuletzt deutlich in augenfälliger Gestalt und in ohrenfälligen Worten sich als Jesus zu erkennen gegeben hätte. Wenn man freilich den Bericht des Paulus aus seinem Zusammenhang reißt, wenn man insbesondere dem V. 3 u. 4 Gesagten den Charakter eines Thatsachenzeugnisses nimmt und es zu einem bloßen Schriftbeweis stempelt, so daß das apostolische Zeugnis von Jesu Auferstehung am dritten Tag (und am Ende auch das von seinem Tod und Begräbnis?) nicht auf augenscheinliche Thatsachen und Erlebnisse, sondern nur auf die Worte der Weissagung gegründet erscheint; und wenn man den Zweck des Berichts übersieht oder den Apostel als einen Mann ansieht, der nicht wußte oder verstand, was er beweisen wollte — dann kann man allerdings aus dem unbestimmten ὤφθη nach Herzenslust alles machen und in der That behaupten, daß „die einzige wirkliche Geschichtsquelle, die Worte des Paulus keine genauere Erkenntnis des Hergangs bei den Christuserscheinungen gewähren.“ Aber man sollte sich doch auch andererseits davor hüten, aus diesem unbestimmten Ausdruck negative Folgerungen gegen die von den Evangelien berichtete Art der Christuserscheinungen zu ziehen, die ebensowenig darin enthalten sind, indem man aus dem: „er wurde

gesehn" frischweg nur ein Gesicht macht. Insbesondere sollte man nicht vergessen, daß wir hier nur eine alles kurz zusammenfassende Wiederholung dessen haben, was Paulus nach Weizsäcker selbst den Korinthern früher von dem Leiden und Sterben Christi und so ohne Zweifel auch von seiner Auferstehung und den nachfolgenden Christuserscheinungen genauer erzählt hat; die Korinther wenigstens wußten sicherlich genau, wie das ὤφθη gemeint war.

Wenn nun aber Weizsäcker von dem unserer Ansicht nach bereits unrichtigen Satz: der paulinische Bericht gewährt uns keine genauere Erkenntnis des Hergangs bei den Christuserscheinungen — sogar zu der Behauptung fortschreitet: „Es steht nur das Eine fest, daß diese Zeugen einen Augenblick erlebt haben, welcher sie mit der Gewißheit erfüllte, daß Jesu lebe und bei ihnen sei" — so ist das vollends eine offenbare Verkennung des wirklichen Thatbestands. Oder sollte wirklich dies eine genaue und vollständige Beschreibung des apostolischen Bewußtseins oder auch nur der richtige Mittelpunkt desselben und der eigentliche Ausgangspunkt der apostolischen Verkündigung sein: die Gewißheit, daß Jesu lebe und bei ihnen sei? Ist es nicht vielmehr eben die Gewißheit, daß Jesus von den Toten erstanden ist, daraus die andere, daß Jesus lebe und bei ihnen sei, überall erst abgeleitet erscheint? Wer dies leugnen wollte, der müßte mit Blindheit geschlagen sein. Daraus folgt aber unwidersprechlich, daß die apostolischen Vorstellungen von der Auferstehung Christi einerseits und von seinem Fortleben und seiner Gegenwart andererseits aufs engste mit einander verknüpft sind, derart, daß sie inhaltlich mit einander steigen und fallen, und man deswegen von dem Inhalt der einen auf den der anderen zu schließen vollkommen das Recht hat. Über die apostolischen Vorstellungen vom himmlischen Leben Jesu und seiner Gegenwart bei den Seinigen sind wir nun zum Glück in einer Weise unterrichtet, daß darüber kein Streit sein kann, nämlich daß sie die Vorstellung des Sitzens zur Rechten Gottes als Sohn und demgemäß die Vorstellung göttlicher Herrlichkeit, Macht und Herrschaft über Himmel und Erde in sich schließen. Wie konnten aber, so muß man doch fragen, die Apostel, diese in jüdischem Monotheismus aufgewachsenen Leute, über den, welchen sie als leibhaftigen Menschen kannten und am Kreuz hatten sterben sehen, solche Ge-

danken fassen und in Not und Tod festhalten, wenn sie nicht seine Auferstehung als unzweifelhaftes Machtwunder erlebt hatten? Nun ist man ja freilich mit der wohlfeilen Weisheit sogleich bei der Hand: „Was geschichtlich nachweisbar ist, führt über die Thatsache des Glaubens nicht hinaus." Gewiß ist das wahr, sogar bei allem, was je in der Welt geschehen ist und noch heute geschieht. Aber es wird immer Eines dabei vergessen, nämlich daß jene Thatsache des Glaubens nach den Vorstellungen, die sich daraus für die Apostel ergaben, eben selbst den Glauben an ein wirkliches Wunder, d. h. den Glauben an ein leeres Grab und an leibhaftige Christuserscheinungen notwendig in sich schließt. Allerdings steht einem dabei vollkommen frei, alle Apostel mitsamt dem Paulus für lauter Schwachköpfe und leichtgläubige Leute, für unbewußte oder gar bewußte Betrüger zu halten, trotz der schweren Verantwortung, die sie in dieser Beziehung auf ihrem Gewissen fühlten (1 Kor. 15, 15); aber das sollte doch nach der ganzen Sachlage niemand mehr einfallen, den Glauben an und darum auch das Reden von einer wunderbaren Auferstehung Christi, die nun einmal ohne ein leeres Grab und ohne leibliche Erscheinungen gar nicht sich denken läßt, bei den Aposteln selbst in Zweifel zu ziehen. Alle derartige Unternehmungen müssen notwendig ganz ebenso mißlingen wie der Versuch Weizsäckers, das leere Grab und die leibhaftigen Erscheinungen aus 1 Kor. 15 hinauszubringen; es bleibt in solchem Fall eben lediglich nichts anderes übrig als auch den Worten des Paulus die Bedeutung einer wirklichen Geschichtsquelle abzusprechen und auch sie unter die sagenhaften Berichte und „Legenden" zu werfen. Fragt man aber nach dem Grund jenes Weizsäcker'schen Satzes, der im Widerspruch mit dem allerwärts im Neuen Testament vorliegenden Thatbestand die apostolische Anschauung von dem Fortleben Jesu in solch abgeblaßten und allgemein gehaltenen Ausdrücken beschreibt, so liegt dieser Grund nahe genug. Wenn man nämlich in grundsätzlicher Wunderleugnung darauf ausgehen muß, wie die Auferstehung Christi selbst, so auch die Erscheinungen des Auferstandenen alles wunderbaren Charakters zu entkleiden und demgemäß, wie jene aus der irdischen in die himmlische Welt, so die letzteren aus der Außen- in die Innenwelt zu verlegen d. h. zu bloßen Visionen herabzudrücken, so hat man freilich keine andere

Wahl, als von dem Fortleben Jesu in Ausdrücken zu reden, die der Möglichkeit Raum lassen, daß der angeblich auferstandene und fortlebende Christus bei diesen Erscheinungen so wenig als möglich und am liebsten gar nichts zu thun bekommt. Und umgekehrt, wenn Christus auch nur als Schatten oder auch gar nicht mehr fortlebt, so sind doch immer noch Erscheinungen im Geist und Gesichte im Geist denkbar, welche bei denen, die solche haben, die Meinung zu erwecken imstand sind, daß Jesus lebe. Und wenn die Apostel und nur sie öfters solche Erscheinungen und Gesichte hatten, so genügt das am Ende auch, um die Überzeugung zu erklären, daß Jesus nicht bloß lebe, sondern auch mit ihnen sei. Ja bei solchen Erscheinungen und Gesichten ist auch vollkommen erklärlich, was Weizsäcker S. 11 seines Buchs von den 1 Kor. 15, 5—8 erzählten Christuserscheinungen, insbesondere von dem merkwürdigen, aus ihrem pneumatischen Charakter abzuleitenden Umsichgreifen jener Gesichte sagt. Unwillkürlich kommt einem bei solcher Darstellung der Sache der Gedanke an das Ansteckende von gewissen Visionen, auch Geistererscheinungen und anderen Mirakelgesichten namentlich in der katholischen Kirche. Was sagt aber Paulus solchen Phantasiegebilden gegenüber in seinem Bericht? Ganz einfach nur dies: wie die vorhergehenden Zeugnisse von Tod, Grab und Auferstehung Christi, so beweisen auch die nachfolgenden Zeugnisse von verschiedenen Christuserscheinungen nicht etwa bloß, daß Christus lebt oder fortlebt, sondern daß er aus dem Grab oder aus der Reihe der Toten erstanden ist. Deswegen müssen, wenn nicht zuvor schon sein Grab leer gefunden wurde, diese Erscheinungen nur um so mehr eine Art an sich gehabt haben, aus welcher sich erkennen ließ, daß er leibhaftig aus dem Grab erstanden sei. Denn von Visionen und Geistererscheinungen hat man auch dazumal schon gewußt; niemand aber fiel dabei ein, daraus den Schluß auf eine Auferstehung zu machen (vgl. Luk. 24, 37 ff.) Doch Weizsäcker redet nun von einem „pneumatischen Schauen" des Auferstandenen und vergleicht das Ansteckende desselben oder, wie es heißt, dessen Mitteilbarkeit mit derjenigen, ohne welche überhaupt das Charismenleben der ältesten Zeit nicht wohl vorzustellen sei. Dies nötigt uns, von unserem Text eine Abschweifung zu machen und bevor wir die Besprechung des zweiten Weizsäcker'schen

Hauptsatzes zu Ende führen, auch auf das uns noch einzulassen, was in einem besonderen Abschnitt mit der Überschrift „die Christuserscheinungen“ S. 5 ff. näher ausgeführt ist.

*

Nachdem nämlich zuerst S. 3 u. 4 der Nachweis versucht worden ist, daß durch den Bericht des Paulus 1 Kor. 15, 3. 4 alles das ausgeschlossen sei, was die Evangelien von den Vorgängen am Grabe Jesu berichten, wird ein besonderer Abschnitt über die Christuserscheinungen eingeschoben, der für die Anschauung des Paulus nur ein pneumatisches Sehen des Auferstandenen als möglich behauptet, um am Schluß dieses Abschnitts S. 10 und 11 auf 1 Kor. 15 wieder zurückgekommen, die hier V. 5—8 aufgezählten Christuserscheinungen als pneumatische begreiflich zu machen und so den Bericht des Paulus auch in dieser Beziehung als die einzige wirkliche Geschichtsquelle gegenüber den abweichenden Berichten der Evangelien und Apostelgeschichte ans Licht zu stellen.

Was nun in dem genannten Abschnitt von den Christuserscheinungen über die Vorstellungen gesagt ist, welche betreffs der Auferstehung und des Wesens des Auferstandenen bei Paulus sich finden und an welchen das Sehen des Auferstandenen bei ihm zu messen sei, das ist alles recht und gut. Allein nun kommt der merkwürdige Satz: „Hieraus folgt nun zwar noch nicht, daß, wenn Paulus den Auferstandenen sah, er nach der Apostelgeschichte nur einen Lichtglanz sehen konnte; aber es folgt mit Notwendigkeit, daß Paulus, wenn er ihn sah, das, was er sah, nur im Geist sehen konnte, denn es ist nichts anderes als Geisteswesen, geistlicher Leib; ein Anderes ist unmöglich.“ Ei wie? müssen wir fragen, sollte das wirklich so sein, daß ein Anderes unmöglich wäre? Vor allem ist zu bemerken: der neue Leib der Auferstehung ist nach Paulus doch nicht derart ein geistlicher, daß er „Geisteswesen“ wäre und deswegen nur vom Geist und im Geist könnte gesehen werden. Nein, so wenig der seelische Leib Seele ist, so wenig wird der geistliche Leib Geist, sondern ein vom Geist beherrschter und durchdrungener Leib sein und Leib bleiben, ohne jemals Geist zu werden. Sodann aber, womit will Weizsäcker beweisen, daß Geisteswesen nur im Geist kann gesehen werden und ein Anderes unmöglich ist? Das ist ja

freilich wahr, daß Geisteswesen nur wieder von einem Geisteswesen kann erkannt werden, einerlei ob dasselbe nur im Geist oder aber in äußerer Erscheinung sich ihm zu erkennen gibt, und ebenso einerlei ob es um ein gewöhnliches, natürlich geistiges, oder um ein außergewöhnliches, charismatisches oder pneumatisches Erkennen sich handelt. Aber von diesem in der eigenen Natur des Geistes liegenden Erkennen des Geistigen ist hier nicht die Rede; denn das würde ja auf ein beständiges Sehen, auch auf ein beständiges pneumatisches Schauen des auferstandenen Christus führen, bei denen, die das πνευμα haben und im Geist leben. Und Weizsäcker selbst meint es auch nicht so; er weiß wohl, daß es sich um außerordentliche Christuserscheinungen handelt, daher er auch gleich nachher von Gesichten im Geist redet, die aber eben nicht bloß eine geistige Natur, ein geistiges, natürliches oder charismatisches Sehvermögen auf seiten des Schauenden, sondern auch außerordentliche Offenbarungen Christi voraussetzen. Denn ein wenigstens nicht bloß vermeintliches, sondern wirkliches Gesicht im Geist kann doch nur entstehen, wenn derjenige, der pneumatisch gesehen wird, sich auch pneumatisch zu sehen gibt, sei es, daß er uns zu sich entrückt oder aber zu uns sich herabläßt. Aber womit, so ist nun eben die Frage zu stellen, womit will denn Weizsäcker beweisen, daß Christus als Geisteswesen nicht bloß nur für den Geist, sondern auch nur im Geist sich kann zu sehen geben, und ein anderes unmöglich ist? Wirklich bewiesen hat er das nirgends, sondern eben nur behauptet. Gott selbst gibt, nach Röm. 1, 20. sein unsichtbares Wesen zu sehen in seinen Werken, die, obwohl als Gotteswerke nur dem denkenden Geist erkennbar, doch zunächst in sichtbarer, augenfälliger Weise ihm nahe treten. So hat auch Christus seine freilich nur dem gläubigen Geist erkennbare Sohnesherrlichkeit doch, eben um solchen Glauben zu wecken, in sinnenfälliger Weise geoffenbart, daß man sie mit den Augen sehen, mit den Ohren hören, ja mit den Händen greifen könnte. Und viele Engel Gottes, sonst unsichtbare, himmlische Wesen, sind nach gemeinsamer Anschauung des Alten und Neuen Testaments den Menschen nicht bloß in Träumen und Gesichten, sondern auch in wachem und unverzücktem Zustand erschienen. Auch Paulus redet von solchen augen- und ohrenfälligen Engelerscheinungen Gal. 3,19.

Ja es giebt nach Paulus 1 Kor. 13, 12. auch im Himmel noch ein leibliches Sehen der Geisteswesen von Angesicht zu Angesicht; wozu wäre auch sonst der geistliche, himmlische Leib da, der dann wie einerseits die vollkommene Offenbarung und Erscheinung des Geistigen, so auch andererseits das vollkommene Organ für die Erkenntnis desselben sein wird? Und während der erhöhte Herr auch nach Paulus irdisch sichtbar und hörbar wieder vom Himmel kommen wird 1 Thess. 4,16 1 Kor. 15,52 2 Thess. 1, 7—9; soll es doch dem auferstandenen Christus nicht etwa nur nach Weizsäcker, sondern auch nach Paulus, darum weil Christus und sein Leib Geisteswesen sei, unmöglich gewesen sein, den Aposteln in sinnenfälliger Weise zu erscheinen! Das glaube, wer will. Vielmehr liegt ja die Sache so, daß Geisteswesen, auch geistliches oder himmlisches Leibeswesen, als der unsichtbaren Welt angehörig von uns irdischen Menschen in dieser Weltzeit überhaupt nicht, auch nicht im Geist kann gesehen werden, wenn es nicht in Formen dieser sichtbaren Welt sich zu sehen giebt, darin erscheint und sich offenbart, und daß es deswegen in dieser Beziehung gar keinen Unterschied macht, ob eine Offenbarung eine bloß innerliche, unseren Geist unmittelbar berührende, oder auch eine äußere, durch die Sinne vermittelte ist. Auch eine innere Offenbarung kann uns nur in den von der irdischen Welt hergenommenen Bildern und Vorstellungen zu teil werden; auch bei einem Gesicht im Geist kann der Auferstandene nur in irdischer Form und Gestalt sich uns zu schauen geben. Ob aber die eine oder andere Form der Erscheinung, eine bloß innerliche (im natürlichen oder charismatischen Geist) oder aber eine äußerliche, sinnenfällige am Platze ist, das kann doch nur von dem Zweck solcher Offenbarung abhängen. Handelt es sich freilich nur darum, eine neue Gedankenreihe oder einen Willensentschluß im Menschen hervorzubringen, so kann ja wohl ein Traum oder ein Gesicht im Geist genügen, wie z. B. von Petrus Act. 10 und von Paulus Act. 16 berichtet wird, und wie die nach Weizsäcker S. 585 f. mit der urchristlichen Prophetie zusammenhängenden *αποκαλυψεις* und *οπτασιαι* (2 Kor. 12, 1.) solche waren; handelt es sich aber darum, den Glauben an eine geschichtliche, in sinnenfällige Wirklichkeit getretene Thatsache zu begründen, wie die Gesetzgebung auf Sinai und dann wieder die

Offenbarung der Sohnesherrlichkeit Christi und so auch seine Auferstehung von den Toten, so kann das in allweg nur in augen- und ohrenfälliger Weise geschehen. In der That, wie würden die korinthischen Leugner der Auferstehung den Apostel ausgelacht haben, wenn er zum Beweis der Auferstehung Christi 1 Kor. 15, 5–8 ihnen nur das hätte sagen wollen: Ich und andere haben den Auferstandenen gesehen, aber wohlverstanden, nicht leiblich mit unseren Augen, sondern nur im Geist und als Geist! Kurz der mit so großer Zuversicht ausgesprochene Satz: Aus der geistlichen Leiblichkeit Christi folgt mit Notwendigkeit, daß Paulus, wenn er ihn sah, das, was er sah, nur im Geist sehen konnte; denn es ist nichts anderes als Geisteswesen, geistlicher Leib; ein Anderes ist unmöglich — dieser Satz ist nichts anderes als eine unerwiesene und unerweisbare Behauptung. Wie die von Paulus und den Evangelien in gleicher Weise berichteten sinnenfälligen Christuserscheinungen, insbesondere die Erscheinung seiner durch die Auferstehung verwandelten, geistlichen Leiblichkeit des Näheren zu denken und vorstellig zu machen sei, ob z. B. nach Hofmann als ein besonderes Sichtbarmachen seines schon völlig verklärten Leibes oder nach Dorner als ein unmittelbares Erscheinen seines in der Verklärung begriffenen Leibes — diese Frage berührt uns hier gar nicht. Denn hier handelt es sich nur um die Berechtigung des Weizsäcker'schen Satzes, daß Geisteswesen nur im Geist zu sehen und ein anderes unmöglich sei. Doch nicht nur auf Paulus, sondern auf die Lehre Jesu selbst geht Weizsäcker zurück, um aus dem Wesen der Auferstehung und des Auferstandenen die Unmöglichkeit einer anderen Erscheinung desselben als in pneumatischem Gesicht zu erweisen. Dies geschieht in dem „Petrus“ überschriebenen Abschnitt seines Buchs S. 12 u. 13. Hier heißt es zunächst: „Daß auch schon für Petrus die Erscheinung Christi, um welche es sich hier handelt, eine himmlische gewesen sei, so gut wie nachher für Paulus, können wir aus dem Bericht des letzteren abnehmen; und es wird auch noch gerade durch den Umstand bestätigt, daß dieselbe nachher sozusagen verschwunden ist aus der Erinnerung oder wenigstens der Überlieferung, als man eben nicht mehr eine himmlische, sondern eine irdische Erscheinung beweisen wollte; daran aber müssen wir es uns genügen lassen.“ Man achte darauf, daß hier

an die Stelle eines pneumatischen Gesichts eine himmlische Erscheinung getreten ist, als ob beides gleichbedeutend wäre, während Weizsäcker doch wissen muß, daß himmlische Erscheinungen nach allgemeiner Anschauung der heiligen Schrift, insbesondere auch nach der ausgesprochenen Lehre des Paulus noch in ganz anderer Weise als im Geist geschehen können. Vergleiche z. B., was aus der „Theologie des Paulus“ S. 124 über „das Wesen des Christus“ gesagt ist. Danach ist der präexistente Christus, dieses himmlische Geisteswesen, ja „dieser himmlische Mensch mit geistlichem Leib“ sogar ein irdischer Mensch geworden, hat als solcher gelebt und gelitten, ist gestorben und begraben, wie jeder andere Mensch. Und dieser zu Offenbarungszwecken irdisch gewordene himmlische Mensch sollte nicht im Stande sein, nachdem er wieder himmlisch geworden, als solchen sich den Seinen zu offenbaren d. h. weil dies nur so möglich ist, in irdisch verklärter Weise sich darzustellen, wenn doch zu der mit seiner Herabkunft begonnenen Offenbarung als notwendiger Schlußstein und ebenso notwendiger Anfang für alle fernere, von nun an anders geartete Offenbarung eben auch dies noch gehört, bei seinen Anhängern und künftigen Lebenszeugen den festen Glauben an seine Gottessohnschaft durch den Machtbeweis (ἐν δυνάμει Röm. 1, 4) zu begründen, daß er nach seinen Tod nicht bloß fortlebe wie die Frommen des alten Bundes oder gar wie jeder andere Mensch — sondern daß er gemäß dem sein inneres Wesen constituirenden Geist der Heiligkeit mit seinem durchheiligten und durchgeisteten Fleischesleib von den Toten d. i. aus dem Grab auferstanden sei, als himmlischer Mensch, dessen Bild auch seine Gläubigen einst tragen und durch denselben Geist in der Auferstehung der Söhne Gottes erlangen sollen? Über die Notwendigkeit einer besonderen Offenbarung der in der Auferstehung vollendeten Person Christi vergl. Dorner, Glaubenslehre B. II. S. 670 f. Jedenfalls wird daran festzuhalten sein, daß Geisteswesen, himmlisches Wesen doch wohl eben so gesehen wird, wie es erscheint und sich offenbart. Geschieht die Offenbarung nur in geistiger Form, dann freilich nur geistig; geschieht sie aber in einer den äußeren Sinnen dargebotenen Gestalt, dann doch gewiß auch sinnlich. Wollte Weizsäcker wirklich beweisen, daß der auferstandene Christus als Geisteswesen nur im Geist zu

sehen sei, so mußte er zuvor beweisen, daß derselbe als solches nur im Geist sich zu offenbaren vermochte. Eben das aber hat er nicht bewiesen und kann er nicht beweisen. Mußte er doch in diesem Fall auch beweisen, daß alle in der Schrift berichteten himmlischen Erscheinungen lauter pneumatische Gesichte gewesen seien. Vgl. dagegen Act. 12, 7—12.

Von der himmlischen Erscheinung, die Petrus hatte, bemerkt Weizsäcker, daß sie „sozusagen verschwunden sei aus der Erinnerung oder wenigstens der Überlieferung, als man eben nicht mehr eine himmlische, sondern eine irdische Erscheinung beweisen wollte;“ und doch lebte nach Luc. 24, 34 auch sie gerade in der Erinnerung und Überlieferung als eine solche fort, die nicht etwa nur eine das bloße Fortleben Jesu beweisende himmlische Erscheinung in Weizsäcker'schem Sinn und Zwielicht war, sondern als ein Beweis von der Leibhaftigkeit seiner Auferstehung (οντως εγερϑη) oder, was nun einmal für den gesunden Menschenverstand völlig gleichbedeutend ist, als ein Beweis von der Leibhaftigkeit seiner Erscheinung gelten konnte (vgl. Luc. 24, 37—39), die deswegen als gleichartig und als das Gleiche beweisend derjenigen Erscheinung gegenübergestellt werden konnte, welche die beiden Jünger hatten, die doch nicht im Schlaf oder in einem Gesicht nach Emmaus gewandert waren, sondern den Herrn an seinen Reden vor ihren Ohren und an seinem Brodbrechen vor ihren Augen, freilich in anderer Beziehung wieder als eine himmlische Erscheinung erkannten. Denn daß auf dem Boden der Schrift himmlische Erscheinung und irdische Erscheinung überhaupt kein solcher ausschließender Gegensatz ist, wie Weizsäcker es darstellt, geht schon aus dem allgemeinen Glauben an Engelserscheinungen hervor, die man bei aller himmlischen Art doch immer in irdischer Gestalt sich gedacht hat, wie umgekehrt in den Evangelien davon nirgends auch nur eine Spur vorliegt, daß man später, wie Weizsäcker meint und nach seiner Paulus und die Evangelien in Widerstreit bringenden Ansicht auch wirklich behaupten muß, eine bloß irdische Erscheinung Christi mit Ausschluß alles himmlischen Charakters beweisen wollte.

Nun sind aber namentlich noch folgende Sätze des genannten Abschnitts ins Auge zu fassen: Wir müssen uns daran genügen lassen, aus dem Bericht des Paulus abzunehmen, daß die Christus-

erscheinung für Petrus so gut wie für Paulus eine himmlische gewesen sei. „Denn von den Vorstellungen des Petrus über dieses Gebiet sind wir nicht ebenso unterrichtet wie bei Paulus. Es gibt nur einen Weg, wenigstens zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit darüber zu gelangen, nämlich indem wir uns an die älteste Überlieferung der Lehrworte Jesu selbst über diese Frage halten, welche doch wohl den Maßstab für die Gedanken im ältesten Apostelkreis abgeben. Da kann nun kein Zweifel sein, daß nach dieser Überlieferung die Seelen der Frommen fortleben in einem Leib von neuer Art, von wesentlich himmlischer Beschaffenheit, wie dies ausgedrückt ist in der Antwort auf die Sadducäerfrage wegen der Leviratsehe, daß sie dort sein werden wie die Engel Gottes. Gerade dies ist ihre Auferstehung. Und damit stimmt auch die Überlieferung, daß eben darin Jesus und seine Anhänger auf der Seite der Pharisäer standen." Wahrhaftig, eine merkwürdige Auferstehung das, die mit jedem unmittelbar nach seinem Tod vor sich geht und darin besteht, daß ohne alle Anknüpfung an den alten Leib, der der Verwesung anheimfällt, „die Seelen der Frommen fortleben in einem neuen Leib von neuer Art, von wesentlich himmlischer Beschaffenheit!" Wir merken, daß neben Paulus nun sogar auch Jesus selbst und dessen angeblich völlig anders gearteter Auferstehungsbegriff gegen die Auferstehungsberichte der Evangelien ins Feld geführt werden soll. Aber wo steht denn, daß die Frommen gleich nach ihrem Tod den Engeln gleich sein werden? Ausdrücklich heißt es ja, in der Auferstehung (εν τη αναστασει Mth. 22,30; οταν εκ νεκρων αναστωσιν Mrk. 12,25.) sei dies der Fall. Über das Wann dieser Auferstehung ist bei Matthäus und Markus nicht das Geringste gesagt, und es war auch gar kein Anlaß da, auf die Frage der Sadducäer etwas darüber zu sagen; daher auch in dem von Jesus gebrauchten Präsens „εισι" gegenüber dem sadducäischen εσται nichts darauf Hindeutendes liegen kann. Nachdem aber die falschen sadducäischen Vorstellungen über das Wie des Auferstehungslebens berichtigt sind, um was es sich zunächst hier allein handelt, weil die Sadducäer durch die von ihnen vorgebrachte Geschichte in gründlicher Verkennung der mannigfaltigen Gotteskraft eben die Art und Weise des Auferstehungslebens lächerlich zu machen gesucht hatten, kommt der Herr zu

gründlicher Widerlegung der Sadducäer, um ihnen vollends „das Maul zu stopfen“, auch noch auf die Ursache ihrer verkehrten Frage oder auf die derselben zu Grund liegende andere Frage über das Daß der Auferstehung zu sprechen, wobei er ihren ebenso auffallenden Mangel an Schriftkenntnis aufdeckt. Geht nun vielleicht aus den in dieser Richtung gesprochenen Worten hervor, daß Jesus eine Auferstehung der einzelnen unmittelbar nach ihrem Tod lehrte, wie Weizsäcker zu glauben scheint? Aber wie stimmte das mit Paulus, den doch Weizsäcker selbst überall als den zuverläßigeren Gewährsmann für die älteste christliche Überlieferung gegen die Evangelien geltend zu machen pflegt? Paulus lehrt ausdrücklich 1 Kor. 15, 23., daß die Gläubigen erst bei der Parusie Christi zum Leben d. h. dort nach dem Zusammenhang zur Auferstehung gelangen werden. Und was sagt nun Jesus selbst nach Mth. 22,31 f.? Doch wohl nur dies: D a ß die Toten auferstehen (vgl. Mrk. 12,26), geht aus dem durch die Schrift bezeugten Gottesspruch hervor, welcher, weil Gott nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist, beweist, daß jene Erzväter zu Mosis Zeit lebten, daß sie folglich überhaupt nicht tot sind, sondern leben und darum, wenn das von Gott mit ihnen angeknüpfte Bundesverhältnis zur Vollendung oder das Reich Gottes zur Erscheinung kommt, auch zur Auferstehung gelangen werden. Wenigstens ist soviel klar: von dem ganzen Schluß, durch welchen der Beweis der Totenauferstehung hergestellt werden soll, führt Jesus selbst nur den Ober- und Untersatz an. Der Obersatz lautet: Gott hat noch lange nach dem Tod der Erzväter von ihnen bezeugt, daß er ihr Gott sei; der Untersatz: nun ist Gott nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen; daraus folgt doch selbstverständlich nur der Schluß, der aber bereits nicht mehr von Jesu selbst gezogen, sondern den Zuhörern zu ziehen überlassen wird: also sind jene Erzväter nicht tot, sondern lebendig. Nur wenn Jesus gesagt hätte: Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Auferstandenen, dann hätte Weizsäcker recht, der Jesu den unerhörten Ausspruch in den Mund schiebt, daß die Erzväter schon längst, ja alsbald nach ihrem Tod auferstanden seien, dann „daß die Seelen der Frommen fortleben in einem Leib von neuer Art, gerade dies ist nach Jesu Antwort auf die Sadducäerfrage ihre Auferstehung.“

Daß dann natürlich Christus nicht mehr der Erstling der Entschlafenen wäre, daß er durch seine Auferstehung dann auch nicht mehr als Sohn Gottes erwiesen, sondern nur ein gemeiner frommer Jude wäre, der nach seinem Tod zu seinen Vätern in Abrahams Schoß gesammelt wurde, das wird unbegreiflicher Weise ganz übersehen. Und vollends die Behauptung: „Damit stimmt auch die Überlieferung, daß eben darin Jesus und seine Anhänger auf der Seite der Pharisäer standen“ enthält einen auffallenden Irrtum. Es ist doch nicht zu leugnen, daß die Pharisäer nicht eine unmittelbar nach dem Tod eintretende Auferstehung der einzelnen, sondern eine allgemeine, zu Jesu Zeit noch zu erwartende Auferstehung der Frommen lehrten (vgl. Mth. 22,28. Mrk. 12,23. ἔσται) die aufs engste mit dem Anbruch des Reichs Gottes zusammenhängt. Nur in dem Sinn einer auf diese Weise gedachten Auferstehung standen Jesus und seine Anhänger auf der Seite der Pharisäer, obwohl andererseits auch wieder ein großer Unterschied vorhanden war, indem Jesus die von den Sadducäern mit Recht lächerlich gemachten irdischen und fleischlichen Vorstellungen der Pharisäer über die Art und Gestalt des Auferstehungslebens im Reich Gottes mit aller Schärfe von der Hand wies, wie eben die vorangehenden Worte zeigen. Und gerade nur unter Voraussetzung der eben berührten teilweisen Übereinstimmung Jesu mit der pharisäischen, auch unter dem Volk verbreiteten Auferstehungslehre hat auch die Bemerkung des Evangelisten einen Sinn, daß die Zuhörer „über der Lehre Jesu betroffen“ waren, d. h. von der Beweiskraft seiner Worte für das Daß der Totenauferstehung einen mächtigen Eindruck bekommen haben, während die Weizsäcker'sche Auffassung der Worte Jesu ihnen etwas ganz Unfaßliches und darum auch nichts Beweisendes, vielmehr für ihre Begriffe von der Auferstehung etwas geradezu Anstößiges gewesen wäre. In der That, wirklich schriftgläubige Juden, die zugleich in dem pharisäischen, doch auch sonst in den Schriften des Alten Testaments wohlgegründeten Glauben einer mit dem Anbruch des Reiches Gottes eintretenden Totenauferstehung lebten, mußten den Schriftbeweis Jesu ganz zutreffend und einleuchtend finden. Wenn sie nur aus der Schrift die Überzeugung schöpfen konnten, daß die längst gestorbenen Frommen in göttlicher Gemeinschaft fortleben, lag für

sie der Schluß auf der Hand, daß dieselben ebenso wie die den Anbruch des Gottesreichs auf Erden Erlebenden der Auferstehung teilhaftig werden; für sie war der Hauptanstoß ihres bisherigen Auferstehungsglaubens damit aus dem Wege geräumt, sofern sie die gestorbenen Frommen als von der Auferstehung und darum auch vom Reich Gottes oder von der vollendeten Gottesgemeinschaft ausgeschlossen sich denken mußten. Kurz, wir werden die Worte Jesu nicht als einen Schriftbeweis für grundsätzliche Leugner der Totenauferstehung zu betrachten haben, sondern nur als ein sogenanntes argumentum ad hominem, den ungläubigen Sadducäern gegenüber als eine durchschlagende Bestätigung des in diesem Stück doch richtigen pharisäischen Auferstehungsglaubens. Die Richtigkeit dieser ganzen Deutung der im ersten und zweiten Evangelium uns aufbewahrten Worte Jesu wird uns im Gegensatz zu der Weizsäcker'schen Auffassung vollends durch den Bericht des Lukas bestätigt, gleichviel ob man den letzteren nur als eine vom Evangelisten herrührende Erläuterung oder aber teilweise als genauere Wiedergabe der wirklichen Worte Jesu ansehen mag. Zuvörderst dürfte so viel klar sein, daß der αιων εκεινος, welcher dort ausdrücklich als ein Zustand bezeichnet ist, dessen nur die Kinder Gottes teilhaftig werden und dessen Eintritt mit ihrer Auferstehung zusammentrifft, nach übereinstimmendem neutestamentlichen Sprachgebrauch etwas ganz anderes als das Leben der Frommen nach ihrem Tod ist; und sodann möchte ich noch darauf aufmerksam machen, daß Moses durch Anführung des betreffenden Gottesspruchs die Totenauferstehung nach Lukas nur „angedeutet" hat, was doch wohl selbst andeuten dürfte, daß dieselbe nicht unmittelbar dadurch bewiesen ist, sondern nur in mittelbarer, entfernterer Weise daraus kann geschlossen werden.

Was aber, so fragen wir unwillkürlich, wird durch die Weizsäcker'sche Deutung dieser Lehrworte Jesu über die Auferstehung der Toten im allgemeinen, insbesondere noch aus der Auferstehung Christi gemacht? Daß die letztere dadurch gerade die Hauptbedeutung, die sie nach zusammenstimmendem Zeugnis des ganzen Neuen Testaments, namentlich auch des Paulus, für den Christenglauben hat, vollständig verliert, und Jesus zu einem gewöhnlichen frommen Juden degradiert wird, ist schon angeführt werden. Außer-

dem aber wird mit Recht gesagt werden dürfen: hier erst, an dieser Stelle des Buchs wird es völlig offenbar, wie Weizsäcker die Auferstehung Christi, wenn er überhaupt eine solche annimmt, sich eigentlich denkt, und was er zugleich als die Anschauung des Paulus und sogar Jesu selber in dieser Beziehung hinzustellen wagt. Daß nach ihm der irdische Leib Jesu im Grab oder sonstwo wie der jedes anderen Menschen verweste, kann er nun nicht mehr leugnen; von einer Verwandlung desselben im paulinischen Sinn kann nun keine Rede mehr sein, und jetzt erst begreifen wir ganz, warum die Evangelienberichte über das leergefundene Grab Jesu und die damit zusammenhängenden Christuserscheinungen für eine grobe, ins Irdische und Fleischliche verdichtete Sage erklärt werden. Und doch, selbst wenn die Weizsäcker'sche Deutung des Jesusworts Mth. 22,31 f. richtig wäre, wenn auch Jesu Auferstehung nur darin bestanden hätte, daß seine Seele einen neuen engelgleichen Leib bekam, während der frühere den Weg alles Fleisches ging, so würde daraus wiederum doch keineswegs dies folgen, daß der Auferstandene seinen Jüngern nur in pneumatischem Gesicht sich konnte zu schauen geben, so wenig als von den Engelserscheinungen behauptet werden kann, daß sie nur im Geist zu sehen seien.

Nach dem Bisherigen wird wohl gesagt werden dürfen, daß der von Weizsäcker unternommene Beweis des Satzes: für die von Paulus 1 Kor. 15 berichteten Christuserscheinungen sei *nichts anderes* als die Annahme pneumatischer Gesichte *möglich* — mißlungen ist. Umgekehrt werden vielmehr diejenigen Recht haben, welche das gerade Gegenteil behaupten, nämlich daß die Annahme pneumatischer Gesichte für jene Erscheinungen *unmöglich* sei, und zwar ganz einerlei, wie man auch diese pneumatischen Gesichte sich vorstellen mag.

Daß die paulinischen Aussagen über jene Christuserscheinungen nicht zu begreifen sind, wenn man das pneumatische Schauen als ein charismatisches in neutestamentlichem Vollsinn nimmt, nämlich als ein solches, das nicht bloß auf einem pneumatischen Zustand des schauenden Subjekts, sondern auch auf einer wirklichen Offenbarung oder pneumatischen Thätigkeit Christi, des geschauten Objekts beruht, das hat schon vor fast 30 Jahren Paret in einem von Weizsäcker selbst dazumal benachworteten und belobten Aufsatz (Jahrbücher für deutsche Theologie 1859. 2. Heft S. 250 f.)

schlagend nachgewiesen mit zwei Gründen. Der erste ist dieser: „Will man die Christophanieen des Auferstandenen 1 Kor. 15. in das pneumatische Gebiet hinüberspielen, so ist eine so festgeschlossene Reihe von Christophanieen wie 1 Kor. 15. eine Unmöglichkeit, das εσχατον παντων V. 8, da die pneumatische Erregtheit auch als Quelle einer Art von Christophanieen fortdauerte, völlig unerklärlich, das Bewußtsein des Paulus und der anderen Apostel, daß Christus im Himmel sei und im Himmel bleibe, bis er einst wiederkomme, ein unauflösliches Rätsel." Dasselbe wird auch von Geß in dem Vorwort seines neuesten Werkes „das Dogma von Christi Person und Werk" S. XVIII f. mit vollem Recht gegen Weizsäcker geltend gemacht: „Noch bemerke ich, daß Weizsäckers Einreihung der Anblicke des Auferstandenen in diejenigen Schauungen, welche dem Weissagen in den Gemeindeversammlungen zu Grund lagen, mit 1 Kor. 15. übel zusammenstimmt. Niemand kann doch leugnen, daß der Apostel aus der Gewißheit heraus schreibt, zu wissen, welches die Reihenfolge der Erscheinungen, welche Erscheinung die erste, letzte, vorletzte gewesen 2c. Es war also eine gemessene Zahl. Gesetzt nun, daß jenes Sehen des Auferstandenen nur ein geistiges war, und jeden Tag ein ihm ähnliches in Korinth, Thessalonich u. s. w. geschehen konnte, wo bleibt die gemessene Zahl?" Was will dagegen das Zugeständnis Weizsäckers S. 4 sagen: „Es ist richtig, daß diese Erscheinungen für Paulus eine bestimmte Grenze haben, daß er spätere Erscheinungen nicht mehr in diese Kategorie rechnet, so gewiß er an solche auch geglaubt hat." Muß man da nicht notwendig weiter fragen: Warum rechnete Paulus jene späteren Erscheinungen, an die er geglaubt hat, nicht mehr in diese Kategorie? Was war denn das Unterscheidende dieser späteren von den früheren? Darüber schweigt aber Weizsäcker in diesem Zusammenhang gänzlich. Zwar heißt es unmittelbar darauf: „Jene Grenze zieht sich für Paulus aus anderem Grunde; er schließt ab mit dem Augenblick, wo der Glaube an das Leben des Christus nach seinem Tod begründet ist. Darum schließt er auch mit der Erscheinung, die er selbst hatte. Alle diese Erscheinungen haben das Auftreten der Apostel, die Mission, den Anfang der Gemeinde begründet, seine eigene zuletzt. So haben also die Erscheinungen, welche Paulus aufzählt, ihre Be-

deutung und ihren Charakter als geschichtliche Anfänge der Gemeinde." Das alles ist aber im Grund doch nichts als die einfache Wiederholung des Satzes, daß jene Erscheinungen für Paulus eine bestimmte Zeitgrenze haben, oder daß andere Erscheinungen, wie es S. 6 heißt, einer anderen Periode angehören, ohne daß doch das Warum dieser zeitlichen Unterscheidung wirklich begreiflich gemacht wäre. Denn daß jene früheren Erscheinungen auch anderer Art als die späteren gewesen seien, wie es ebenfalls S. 6 heißt, und so ein bestimmter Artunterschied jene Erscheinungen auch zeitlich von einander scheide, dafür ist hier nicht das Geringste beigebracht. Sind es doch lauter einerlei Gesichte pneumatischer Art, nur dadurch unterschieden, daß ein Teil derselben glaubens- und gemeindegründend und insofern die ersten, die anderen dagegen, etwa als glaubens- und gemeindeerhaltend, die späteren gewesen sein sollen. Aber muß man denn nicht eben in diesem Fall nur um so mehr fragen: Wie kommt Paulus dazu, sein Gesicht als das letzte missionsbegründende zu bezeichnen, wenn er doch auch an spätere Gesichte ganz derselben Art geglaubt hat und sich sagen mußte, daß auf demselben Weg, wie er durch ein rein pneumatisches Gesicht zum Apostel und Missionar berufen wurde, auch andere nach ihm dazu berufen werden konnten? Denn gerade nach der Weizsäcker'schen Ansicht vom Apostolat hatte Paulus keinerlei Recht, sich für den letzten Apostel und das ihm gewordene Christusgesicht für das letzte Gesicht glaubens- und missionsbegründender Art zu halten. Also entweder hat Paulus sein Christusgesicht ohne allen Grund, rein willkürlich, als das letzte der von ihm gemeinten Art bezeichnet, oder sind die 1 Kor. 15. von ihm berichteten Christuserscheinungen, auch die ihm selbst noch zuletzt zu teil gewordene, anderer Art als die späteren d. h. keine bloß pneumatische gewesen. Überhaupt ist in dem ganzen Zusammenhang von 1 Kor. 15. wenigstens unmittelbar und ausdrücklich nirgends von Missionsbegründung und davon die Rede, daß die von Paulus aufgezählten Erscheinungen ihre Bedeutung und ihren Charakter als geschichtliche Anfänge der Gemeinde gehabt haben, wie Weizsäcker es darstellt; vielmehr ist zunächst eben nur von der Bezeugung der Auferstehung Christi die Rede und von den Thatsachen, welche diese Auferstehung beweisen, insbesondere von

den Gesichten, welche aus diesem Grund zu solchem Zeugnis befähigten. Entweder sind nun pneumatische Christusgesichte an sich derart, daß sie die Auferstehung Jesu beweisen und darum zu solchem Zeugnis befähigen, oder aber nicht. Ist aber das erste der Fall, so ist vollends nicht einzusehen, wie Paulus das seinige als das letzte bezeichnen konnte, wenn doch alle, auch die späteren, ihrer Natur nach dasselbe bewiesen und darum auch zu demselben Zeugnis befähigten. Ist dagegen das andere der Fall, daß pneumatische Christusgesichte, wie es in der That ist, die Auferstehung Jesu gar nicht zu beweisen im stand sind, so sind selbstverständlich eben die 1 Kor. 15. berichteten Christuserscheinungen keine pneumatische Gesichte gewesen. Mit den Anfängen der Christusgemeinde hängen diese Christusgesichte nur insoweit zusammen, als Paulus 1 Kor. 15, 8 u. 9 gerade so, wie 1 Kor. 9, 1. solche Gesichte zu den Erforbernissen des Apostolats rechnet; nicht als ob alle, welche Gesichte der hier erwähnten Art hatten, darum zu Aposteln berufen gewesen wären, wohl aber so, daß alle, die auf das Apostolat Anspruch machten, auf ein derartiges Gesicht sich mußten berufen können, das nicht nur ihnen selbst die Auferstehung Christi bewies und sie deswegen aus eigener Anschauung davon zu zeugen befähigte, sondern auch ihnen und anderen die einzige Möglichkeit bot, ihrer apostolischen Berufung als einer unmittelbar durch Christus selbst erfolgten gewiß zu werden, da ein bloß pneumatisches, möglicherweise auch auf Täuschung beruhendes oder anderem Geist entstammendes Gesicht solche Gewißheit nicht zu geben vermochte. Wenn nun Paulus sich selbst als den geringsten, unzeitig geborenen und insofern doch wohl auch letzten Apostel deswegen bezeichnet, weil (εγω γαρ V. 9) er die letzte zu solchem Amt und Zeugnis befähigende Christuserscheinung gehabt habe, so geht eben daraus unwiderstehlich hervor, daß er spätere pneumatische Gesichte nicht als zu solchem Amt und Zeugnis befähigend betrachtet hat, oder mit anderen Worten, daß diese späteren Gesichte nicht bloß der Zeit, sondern ihrer Natur nach andere gewesen sein müssen, als diejenigen, welche die Apostel und die 500 Brüder, wie zuletzt auch Paulus, als Zeugen der Auferstehung Christi gehabt haben.

Der zweite Grund Parets, warum die 1 Kor. 15. erwähnten Christusgesichte keine pneumatische gewesen sein können, lautet:

„Gesichte, Offenbarungen werden Act. 2, 17. und ebenso auch von dem Apostel Paulus als Wirkungen des christlichen Geistes, wo er schon vorhanden ist, angesehen, sie gehören in das Gebiet der πνευματικα, ohne dadurch rein subjektive Phänomene zu werden. Man müßte also, um die Erscheinung Jesu aus dem Innern des Apostels herzuleiten", oder sagen wir genauer: um ein pneumatisches Schauen des Auferstandenen bei Paulus zu erklären, „seine Bekehrung und christliche Begeistung als das erste setzen, die Erscheinung Jesu als das zweite, was sich mit 1 Kor. 9, 1. nicht verträgt". Freilich, wie sich später zeigen wird, scheut Weizsäcker auch vor dieser Folgerung nicht zurück; vielmehr sieht es fast so aus, wie wenn eben hier, in diesem Satz der einst von Weizsäcker rezensierten Paret'schen Abhandlung die Darstellung des „apostolischen Zeitalters" von der Bekehrung des Paulus ihre Wurzel hätte. Hiezu fügt Geß (S. XIX.) noch einen dritten Grund: „Wie mochte die Ausführung des Apostels den korinthischen Zweiflern dann imponieren?" wenn nämlich die von ihm angeführten Christuserscheinungen dem Gebiet der Schauungen angehörten, welche dem Weissagen in den Gemeindeversammlungen zu Grund lagen. Hat doch Paulus selbst gesagt, daß Weissagungen erst der Beurteilung unterstehen 1 Kor. 14, 29. 12,16. vgl. 1 Theff. 5,20 f. Nur wenn die Erscheinungen des Auferstandenen leibliche waren, hat Pauli Beweisführung einen Sinn." Ist so der Weizsäcker'sche Versuch, die 1 Kor. 15. berichteten Christuserscheinungen dem Gebiet der äußeren Wirklichkeit zu entziehen und in die Innenwelt zu versetzen, schon darum unannehmbar, weil der neutestamentliche Begriff des pneumatischen Schauens sich gar nicht darauf anwenden läßt; so erscheint er mir noch aus dem weiteren Grund ein verfehlter, weil hier bei dem Unternehmen, ein Wunder zu erklären, an die Stelle des Unerklärlichen etwas noch Unerklärlicheres, an die Stelle des einfachen Wunders ein noch größeres Wunder gesetzt werden muß. Oder wenn zu einem wirklichen pneumatischen Schauen des Auferstandenen, in neutestamentlichem Vollsinn ein Doppeltes gehört, nicht nur für jeden einzelnen Fall der Erscheinung eine besondere Zubereitung und eigentümliche Erregung des bereits geistbegabten Subjekts, da ja nicht alle πνευματικοι ohne weiteres solcher οπτασιαι fähig sind, sondern auch jedesmal eine

objektive, wenn gleich nur innerliche Offenbarung an das so zubereitete Subjekt; was ist wohl das größere, oder umgekehrt, welches ist wohl das einfachere und weniger komplizierte Wunder, wenn der Auferstandene den Zwölf oder gar Fünfhundert auf einmal und mit einem Schlag, ohne besondere geistige Zubereitung sichtbar vor das äußere Auge sich stellt, oder wenn er diese alle zuerst in gleicher Weise für das zu empfangende Gesicht zubereiten und dann den also Zubereiteten in demselben Augenblick und in derselben Weise und Gestalt jedem einzelnen für seine Person sich innerlich muß zu sehen geben? Muß man da nicht auf die Vermutung kommen, daß dem Verfasser „des apostolischen Zeitalters" zwar Gesichte, wenn es sein muß, in noch so großer Zahl und auch am Ende noch so wunderbare und erstaunliche, immer noch annehmbar erscheinen, aber nur kein äußeres Wunder, keine wirkliche Auferstehung Christi und keine leibliche, äußerlich wahrnehmbare Erscheinung des Auferstandenen?

Und von da ist es nur ein kleiner Schritt weiter, um auch Zweifel darüber zu bekommen, ob das pneumatische Schauen, dem Weizsäcker die 1 Kor. 15. berichteten Christuserscheinungen zuweist, überhaupt in dem neutestamentlichen Vollsinn zu nehmen sei, nach welchem dasselbe als Wirkung des lebendigen Christus und seines Geistes zu fassen ist. Allerdings liegen Äußerungen Weizsäckers vor, welche wenigstens für die nach 1 Kor. 15, 8. dem Paulus gewordenen Christuserscheinung sogar auf etwas mehr als ein gewöhnliches pneumatisches Gesicht zu führen scheinen. Ausdrücklich wird S. 6 gesagt: „Wenn es sich darum handelt, was Paulus unter seinem Sehen verstanden habe, so müssen wir die Vergleichung der Gesichte, von welchen er 2 Kor. 12. erzählt, aus dem Spiele lassen. Die dort erwähnten Entzückungen in den dritten Himmel und ins Paradies, wovon er nicht weiß, ob er dabei im Leib oder außer dem Leib war, gehören einer anderen Periode und einer a n d e r e n A r t von Offenbarungen an, zu welcher er sicherlich das Gesicht nicht zählt, durch welches er einst Apostel wurde" nach 1 Kor. 15, 8. und 9, 1. Nur schade, daß er von der „anderen Art der Offenbarung" nirgends etwas Bestimmtes sagt, woran man sich wirklich zu halten vermöchte. Vielmehr wenn eben diese angeblich anders geartete Offenbarung in eine und dieselbe Reihe mit den anderen

1 Kor. 15. erwähnten Christusgesichten gestellt wird, von denen es S. 11. heißt: „Der Umstand, daß drei von den 1 Kor. 15. berichteten Erscheinungen gleichzeitig von einer Mehrheit von Menschen erlebt werden, beweist nur, daß dieses pneumatische Schauen so gut wie andere Wirkungen einer mächtigen religiösen Erregung für eine Mehrzahl von Menschen gemeinsam eintreten kann, und daß es unter gewissen Bedingungen mitteilbar ist; ohne diese Voraussetzung wäre das Charismenleben in den Versammlungen der ältesten Zeit überhaupt nicht wohl vorzustellen" — so erscheint alles Eigenartige und Unterscheidende der das Apostolat des Paulus begründenden οπτασια (1 Kor. 15, 8 u. 9,1) von seinen späteren wieder zurückgenommen, da ja schon die erstere auf dieselbe Macht des Charismenlebens wie die letzteren zurückgeführt wird und von Weizsäcker auch zurückgeführt werden muß, indem selbstverständlich ohne die Macht des Charismenlebens d. i. ohne πνευμα ein pneumatisches Schauen überhaupt sich nicht denken läßt. Vollends deutlich wird dies durch die S. 584 ff. gegebenen Ausführungen über die neutestamentliche Prophetie. Was hier über die Gesichte und Offenbarungen gesagt ist, zeigt eben nicht nur, wie wenig wieder die Aussagen des Apostels in 1 Kor. 15. mit Weizsäckers Aufstellungen über das pneumatische Schauen sich zusammenreimen, sondern auch wie schwankend die letzteren, insbesondere hinsichtlich des ersten Paulusgesichts sind. In ersterer Beziehung muß man doch fragen: wer kann die 1 Kor. 15. aufgezählten Christuserscheinungen als solche sich vorstellen, welche vom Willen des Sehenden abhängig gewesen wären, denen er sich auch hätte entziehen können oder gar als solche, darauf er sich vorbereitet, und für die er sich empfänglich gemacht hätte? Und wenn Paulus die ihm zu teil gewordene Erscheinung ausdrücklich als die letzte bezeichnet, wie kann er darunter eine derartige verstehen, wie sie noch alle Tage nicht bloß den Aposteln, sondern auch den Propheten konnte zu teil werden? Das Auffallendste und Merkwürdigste aber ist, daß hier ohne alles Bedenken die fast unbegreifliche Behauptung aufgestellt wird, durch solche Prophetengesichte und sogar schon durch solche „Offenbarungen", die ja nur in „selteneren Fall" zugleich mit Gesichten verbunden waren, sei „zu allererst die Auferstehung Jesu bewiesen" worden, als ob überhaupt derartige Gesichte und Offen-

barungen solches zu beweisen im stand wären, als ob die Apostel sowie die ersten Christen, insbesondere die Korinther, derart auf den Kopf gefallene Leute gewesen wären, solche Auferstehungsbeweise vorzutragen oder für stichhaltig und beweiskräftig zu halten. So gewiß die Auferstehung etwas den Leib betreffendes ist, so gewiß kann ein thatsächlicher Beweis derselben nur durch eine in die äußeren Sinne fallende, leibliche Erscheinung und ein Zeugenbeweis von derselben nur durch Berufung auf eine solche Erscheinung hergestellt werden. Ein bloß innerer Vorgang dagegen, selbst wenn er für das Bewußtsein unvermittelt eintritt, so daß dasselbe ihn als in diesem Augenblick gegeben annimmt und deshalb wie eine Sinneswahrnehmuug empfindet, kurz ein inneres Sehen und Hören, auch wenn es als ein pneumatisches oder vom Geist Christi herrührendes sicher erkannt würde, kann in allweg doch nur beweisen, daß Christus im Geist lebt und pneumatisch fortwirkt, nimmermehr aber daß er von den Toten auferstanden ist. So zeigt sich hier, nach den eingehenderen Erklärungen über die Gesichte und Offenbarungen nur in verstärktem Maß, wie unmöglich es ist, die 1 Kor. 15. zum Beweis der leiblichen Auferstehung Jesu aufgeführten Christuserscheinungen als pneumatische Gesichte zu fassen. Was aber die von Weizsäcker behaupteten verschiedenen Arten pneumatischer Gesichte betrifft, so kann derselbe nach der nunmehr vorliegenden Erklärung, daß auch in Bezug auf die Fortdauer des Bewußtseins diejenigen Offenbarungen, welche mit einer Entrückung verbunden sind, nur scheinbar eine Ausnahme machen, den früher (S. 6) so zuversichtlich behaupteten Unterschied zwischen den 2 Kor. 12. einerseits und 1 Kor. 9, 1. und 15, 5. ff. berichteten Gesichten andererseits vollends nicht mehr festhalten; vielmehr wenn je noch ein solcher geltend gemacht werden wollte, könnte er nicht mehr ein qualitativer („eine andere Art von Offenbarung") sondern nur noch ein quantitativer, auf etwas mehr oder weniger Ekstase hinauskommender Unterschied sein. Wenn aber dies, so müßte nach 2 Kor. 12 1—7. eher dasjenige Gesicht das vorzüglichste sein, das mit der höchsten Ekstase verbunden ist. Wäre es dann aber nicht ein merkwürdiger Widerspruch, wenn gerade der höchste Vorzug, die Würde des Apostolats, auf Christuserscheinungen gegründet wäre, die jedenfalls mit geringerer, vielleicht mit gar keiner

Ekstase verbunden waren? Dies deutet denn doch auf das Bestimmteste darauf hin, daß es bei der ursprünglichen, von Weizsäcker aber nachträglich zurückgenommenen Bemerkung sein Verbleiben haben muß, nämlich daß die zum Apostolat erforderlichen Christusgesichte wirklich „anderer Art", d. h. richtig verstanden keine pneumatische, sondern leibliche waren. Beharrt man aber dennoch auf ihrer pneumatischen Natur, so sind sie nicht nur zum Beweis der Auferstehung Jesu ganz unbrauchbar, sondern sie können schließlich auch ihren pneumatischen Charakter nicht behalten. Denn ist einmal der einzige Beweis der wirklichen Auferstehung Christi, der Augenzeugenbeweis hinfällig geworden, oder sind die angeblichen Augenzeugen Männer gewesen, welche für die Auferstehung Jesu nur solch nichtsnutzige Beweise wie ihre pneumatischen Gesichte vorbringen konnten, so fällt mit dem Zeugenbeweis auch die Glaubwürdigkeit der Geistesausgießung und des ganzen „Charismenlebens" dahin, und es bleibt zuletzt nichts anderes übrig, als die Apostel für Schwärmer und Betrüger zu halten. Und die Wahrheit dieses Satzes scheint durch die Weizsäcker'sche Darstellung von der Bekehrung des Paulus nur bestätigt zu sein.

(Schluß folgt.)



Druck von Greiner & Ungeheuer, Ludwigsburg.



